اسلام
اور
عصرِ جدید
ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵

اسلام

اور

عصر جدید

(سہ ماہی)

مدیر

عمادالحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملّیہ اسلامیہ ، جامعہ نگر ،نئی دہلی۔۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد: ۳۱ جنوری ۱۹۹۹ء شمارہ: ۱

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپے فی شمارہ پندرہ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسّی روپے فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

فہرست مضامین

اداریہ

اس میں شک نہیں کہ مسلم تہذیب و تمدن کے پروردہ فنون لطیفہ میں فن تعمیر کو سب سے نمایاں مقام حاصل ہے۔ اسلامی تہذیب سے متعلق دنیا کے تقریباً سبھی خطوں میں، فن تعمیر کے ایسے غیر معمولی آثار بکھرے پڑے ہیں جو اسلامی معاشرے میں، اس فن کے غیر معمولی مظاہرے کی مثالیں پیش کرتے ہیں۔ فن تعمیر کی ہی ضمن میں تزئین و آرائش اور کسی حد تک خطاطی کے لاجواب فنون کا حوالہ بھی دیا جاسکتا ہے جو کہ فن تعمیر کے نمونوں کی دلکشی اور خوبصورتی میں چار چاند لگانے کے لئے استعمال ہوتے تھے۔ ان فنون کے علاوہ بھی مسلمانوں کے درمیان ترقی یافتہ تہذیب و تمدن میں فنون لطیفہ سے متعلق متعدد روایتیں پیدا ہوئیں اور پھلی پھولیں۔ مثال کے طور پر تیموری ہرات اور صفوی ایران میں فروغ پانے والی میناطوری مصوری ہی کو لے لیجئے۔ اسلامی فنون لطیفہ کے وسیع میدان میں اس طرز مصوری کو بھلے ہی مرکزی مقام نہ حاصل ہو، لیکن اپنی بہت سی خصوصیات کی وجہ سے عہد وسطیٰ کے ایران سے متعلق میناطوری مصوری، فنون لطیفہ کے شائقین اور تمدنی زندگی کا مطالعہ

کرنے والوں کی توجہ کامر کز رہی ہے۔

پہلی چیز تو یہی ہے کہ جانداروں کی تصویر کشی کی شرعی ممانعت کی وجہ سے' بالعموم اسلامی تمدن میں ذی روح اشیاء کی تصویر کشی سے پرہیز کیا گیا ہے۔ لیکن محدود طور پر ہی سہی اگر بنو امیہ کے محلات یا دور بنو عباس کی ادبی و سائنسی کتابوں میں تصاویر بنائی بھی گئیں تو وہ فنی اعتبار سے بہت ناقص اور ابتدائی درجے کی مصوری کا نمونہ پیش کرتی ہیں۔ اس پس منظر سے جب ہم پندرھویں صدی عیسوی کے تیموریوں کے دربار ہرات میں غیر معمولی ندرت کے حامل مینا طوری مصوری کے کارناموں کو دیکھتے ہیں تو اس مخصوص روایت کے مآخذ اور اسباب ظہور کے سلسلے میں کچھ سوالات پیدا ہوتے محسوس کرتے ہیں۔ یہ بات تو بہر حال' بالکل سامنے کی ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی میں جب مشرقی اسلامی دنیا کو تاخت و تاراج کرنے والے منگولوں کی ایک شاخ نے ایل خانوں کے نام سے خراسان اور ایران میں اپنی حکومت قائم کی تو انہوں بارود کے علاوہ بھی چینی تہذیب و تمدن کے بعض دوسرے اثرات اس علاقے میں متعارف کئے۔ اس دور کی بعض تصویروں میں رنگوں کی چمک اور ان کا انتخاب نیز چینی مصوری کی بعض مخصوص اشکال جیسے کہ بادلوں کا سمندری امواج کی شکل میں پیش کیا جانا' پھولوں اور گل بوٹوں سے تصویر کی آرائش نیز قلم کی باریکی میں چینی اثرات کو محسوس کیا جاسکتا ہے۔ پندرھویں اور سولہویں صدی عیسوی میں تیموریوں اور صفویوں کے زیر سرپرستی ترقی یافتہ مینا طوری مصوری میں بھی کسی حد تک ان عناصر کی کار فرمائی محسوس کی جاسکتی ہے۔

لیکن ایرانی میناطوری مصوری کی اہمیت اس میدان میں بعض چینی اثرات کا مرہون منت ہونے تک ہی محدود نہیں ہے۔ بلکہ اس کی اصل صفت تو ان مخصوص عناصر سے عبارت ہے جس میں یہ مصوری کے میدان میں اسلامی ذوق جمال اور عہد وسطیٰ کے اسلامی فلسفہ کائنات کی مخصوص جہتوں کی ترجمانی کرتی نظر آتی ہے۔ یہ ترجمانی کسی حد تک اسی نوعیت سے تعلق رکھتی ہے جس کا اظہار اسلامی فن تعمیر و آرائش اپنے میدان میں کرتے ہیں۔

اسلامی ذوق جمال کی روح اگر الوہیت کے ایک تنزیہی تصور سے عبارت کہی جائے تو عہد وسطیٰ کے مسلم فلسفہ کائنات میں مختلف مدارج وجود کے ضمن میں ایک "عالم مثال" کا بھی ذکر آتا ہے' جہاں ارضی اشیاء کی زیادہ حقیقی روحانی اصلیں پائی جاتی ہیں۔ ایرانی میناطوری مصوری اپنے مختلف عناصر اور اپنی مخصوص کیفیت کی مدد سے اول الذکر کی طرف اشارہ کرتی اور ثانی الذکر کو کسی حد تک پیش کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔

اس میناطوری مصوری میں تصویروں کو' سایہ کی کیفیت دکھائے بغیر سپاٹ رنگوں میں بنایا گیا ہے۔ انسانوں کو ایک جیسے انداز میں احساس سے عاری چہروں اور بغیر کسی تشخص کے پیش کیا گیا ہے۔ پودے' جانور' پہاڑ' بادل' سبھی کو غیر فطری سجاوٹ والا انداز دیا گیا ہے۔ شاخوں' گل بوٹوں' قالین' طرز تعمیر کے نمونوں اور خود خطاطی کو آرائشی طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ غرض کہ ہر طریقے سے تصویر کے مختلف عناصر کو فطرت کا عکاس نہ بناتے ہوئے' بلکہ ان کے فطری پن کی نفی کرتے ہوئے' ان کو ایک منزّہ اور مافوق الفطرت حقیقت کی

طرف اشارہ کرنے والے نشان بنادیا گیا ہے۔ دوسری طرف اپنی زمین اور اشیاء کے دو جہتی انداز سے پیش کئے جانے نیز ان میں کسی طرح کی حرکت کے فقدان کی وجہ سے پوری تصویر سہ رخی مادّی دنیا کے مقابلے میں کسی اور عالم کی تصویر کشی کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہے جو 'عہد وسطیٰ کے مراتب وجود کے اعتبار سے' عالم مثال کی دنیا تو ہو سکتی ہے مگر ہماری یہ ارضی اور مادّی دنیا نہیں۔ یہ عالم مثال وہی مرتبہ وجود ہے جہاں مادّی دنیا میں پائی جانے والی اشیاء کے اعیان ثابتہ (archtypes) پائے جاتے ہیں جو کہ زیادہ حقیقی اور اصل سے قریب تر ہیں اور جن کا کہ مادّی دنیا کی اشیاء محض عکس ہیں۔ یہ عالم مثال یا بعض تعبیرات کے لحاظ سے عالم ملکوت سے مناسبت ہے جس نے کہ ایرانی میناطوری تصویروں میں ایک خواب جیسی کیفیت پیدا کر دی ہے اور اس کو اُس مصوری سے بالکل ممتاز کر دیا ہے جس کا مقصد فطرت کی بعینہ عکاسی ہوتا ہے۔ یہی وہ کیفیت اور روح ہے جس کی وجہ سے ہم نے ایرانی میناطوری مصوری کو محض جانداروں کی تصویر کشی نہ قرار دیتے ہوئے ان کو ایک حد تک اسلامی ذوق جمال اور عہد وسطیٰ کے اسلامی فلسفہ کائنات کا مظہر ٹھہرلیا ہے۔

عمادالحسن آزاد فاروقی

مجیب حسین رضوی

ہندستانی تمدن کے ارتقاء میں مسلمانوں کا حصہ

(یہ مقالہ 'پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبہ' ۱۹۹۸
کے طور پر پیش کیا گیا)

تمدن اور تہذیب' سنسکرتی اور سبھیتا' کلچر اور سویلائزیشن ایسے الفاظ ہیں جو اکثر ہم معنی قرار دے دیے جاتے ہیں اور کبھی کبھی ان کے درمیان موجود فرق کو اجاگر کر کے انہیں مختلف مفہوم میں استعمال کیا جاتا ہے۔ کلچر اور سویلائزیشن کا فرق زیادہ وضاحت سے سامنے آچکا ہے۔ اس لئے ہم بہتر یہی سمجھتے ہیں کہ اس مقالے میں تمدن کے لئے کلچر کا لفظ ہی استعمال کریں کیونکہ اس کی توضیحات اور تشریحات متعین ہو چکی ہیں' کلچر اور سویلائزیشن کے آپسی تعلقات پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ کلچر دراصل اجتماعی شعور اور تجربات کا وہ مجموعہ ہے جو انسانی وجود کی ابتداء سے لے کر آج تک نسل در نسل منتقل ہوتا رہا

پروفیسر مجیب حسین رضوی' سابق پرووائس چانسلر اور صدر شعبۂ ہندی' جامعہ ملیہ اسلامیہ' نئی دہلی

ہے۔ان تجربات کی ترتیب میں زمین' آب و ہوا' پیداوار کا بہت بڑا حصہ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ میں کسی آسمانی طاقت کی سرپرستی کا جذبہ بھی انسان پر حاوی ہوتا ہے۔اس لئے کلچر ایک طرف زمینی یعنی جغرافیائی حدود کا غماز ہوتا ہے اور دوسری طرف اس کے اندر ایک روحانی طاقت کی کارفرمائی ہوتی ہے۔جغرافیائی کشش اسے دھرتی سے جوڑے رکھتی ہے اور روحانیت اسے آسمانی دنیا کی سیر کراتی ہے۔ان تجربات کی نوعیت جو بھی ہو لیکن انہیں حاصل کرنے والا ہوتا تو انسان ہی ہے۔یہ سچ ہے کہ انسان گیلی مٹی سے بنا ہے۔پھر بھی آخر یہ انسان ہے کیا؟ارسطو نے اسے حیوان ناطق کہا تو ہندو فلسفے نے اسے ''انشرد'' بتایا۔اس نے کہا کہ جو کچھ بھی عالم کبیر میں ہے وہ سب انسان نما عالم صغیر میں پنہاں ہے۔ اپنی اس حقیقت کو جاننے کی تڑپ ہی اسے منو کی اولاد مانو سے منشیہ بناتی ہے۔ اسلام نے اعلان کیا کہ انسان زمین پر اللہ کا خلیفہ ہے اور قرآن کے مطابق خدا کی گرانقدر ''امانت'' کو اپنے ناتواں کندھوں پر اٹھانے والا ہے۔ یہ نظریاتی تفریق صرف فکری نہیں ہے بلکہ اپنے اپنے زمینی تجربات کی روشنی میں انسان کی قدروقیمت متعین کرنے کا نتیجہ ہے۔ارسطو محض مادیت کے چشمے سے اسے دیکھتا ہے اور ہندو فلسفہ اسی میں لامتناہی روحانی طاقت کو پوشیدہ پاتا ہے جسے سوئی ہوئی حالت سے جگا کر انسان اگر برہم نہیں تو برہم جیسا ضرور ہو سکتا ہے۔ اسلام زمین پر اسے اللہ اور روحانیت کا جائز وارث اور خدا کی خدائی کا مظہر اتم گردانتا ہے۔

یہی انسان جب اپنے اجتماعی نسلی تجربات کے ساتھ زندہ رہتا ہے اور وقت کے تقاضے اور نئے تجربات کی روشنی میں اس کی تعمیر نو کرتا ہے تو اسے اس کا کلچر کہا جاتا ہے۔اسی طرح کلچر ایک فطری ودیعت ہے۔اسی لئے جو قومیں مہذب نہیں سمجھی جاتیں ان کا بھی کلچر ہوتا ہے۔مثلاً آدی باسیوں کے کلچر سے

کوئی انکار نہیں کر سکتا' وہ بھلے ہی تہذیب کے زیور سے آراستہ نہ ہوں۔ کلچر ہی دراصل سویلائزیشن کو جنم دیتا ہے۔ یہ ایک بیج ہے جس پر تہذیب کا خوشنما درخت کھڑا ہوتا ہے۔ کلچر بنیاد ہے اور تہذیب وہ عمارت جو اس پر تعمیر ہوتی ہے۔اس طرح کلچر انسان کی وراثت ہے اور تہذیب اسی کی رنگ برنگی تصویر ہے جو انسان خود بناتا ہے۔اپنی اس نوعیت کی وجہ سے تہذیب معنوعی ہے' انسان کی بنائی ہوئی ہے۔ تہذیب انسان کو فطرت سے الگ کر کے تصنع کی طرف لے جاتی ہے اور انسان اپنی اس تعمیر کی چمک دمک میں اتنا کھو جاتا ہے کہ وہ ورثہ جو اس کی تہذیب کو پیدا کرنے والا ہے اس کے دل ودماغ سے یکسر محو ہو جاتا ہے۔ یہی وہ حالت ہے جو اس کی تہذیب کو زوال کی طرف لے جاتی ہے۔

تہذیب میں زوال کا عنصر روز اول سے موجود ہوتا ہے جب کہ کلچر شروع سے آخر تک ارتقاء پذیر ہوتا ہے۔تہذیب میں تبدیلی جلد از جلد آسکتی ہے اور اس میں ایسے مظاہر پنپ سکتے ہیں جن کا اس کے اصل ورثے سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ لیکن کلچر میں تبدیلی مشکل سے رونما ہوتا ہے۔کوئی نیا نظریہ یا کوئی نیا نسلی یا قومی تجربہ ہی اسے نئی ارتقائی منزل کی طرف گامزن کر سکتا ہے۔ پھر بھی وہ اپنی شباہت نہیں بدلتا' بلکہ بھیس بدلتا ہے۔اس کی بہترین مثال ہمارے لوگ گیت ہیں۔ فلمی کلچر کی ترک بھڑک میں آج بھی وہ جگنوؤں کی طرح زندہ اور تابندہ ہیں۔ بڑے بڑے فیشن پرست اور مغربیت کے دلدادہ لوگوں کی محفل میں شادی بیاہ اور ایسے ہی خوشی کے موقعوں پر لوک گیت ہی محفل کی رونق بڑھاتے ہیں اور اپنی نوعیت کے لحاظ سے یہ زرعی زندگی اور مفلوک الحالی کے غماز ہوتے ہیں اور ان میں جذبات کا اظہار بالکل زمینی سطح پر ہوتا ہے۔ان کی مقبولیت کی وجہ یہی ہے کہ یہ ہمیں اپنے ورثے یعنی کلچری بنیاد،

،طرف واپس لے جاتے ہیں۔

کلچر اور تہذیب کی یہ بحث اسی لئے ضروری ہے کہ جو کلچر اور تہذیب سلمانوں سے منسوب کی جاتی ہے وہ کسی ایک کلچر یا تہذیب کی پروردہ نہیں۔ یہ س مادے کی نئی اور ارتقاء پذیر شکل ہے جس کا خمیر یونانی' مصری' بابلی' بازنطینی' عرب' ایران' وسط ایشیا اور چین کے کلچری عناصر سے تیار ہو چکا تھا۔ لیکن اس لی ماہیت میں انواع واقسام کے عناصر اسلام کی دیگ میں جمع ہو کر شکل واحد میں مرتب ہو گئے تھے۔ ان عناصر میں وحدت اور یگانگت پیدا کر کے ایک عالمی کلچر اور تہذیب کو سامنے لانے کا کام اسلام نے کیا تھا۔

اسلام نے کیا مختلف کلچر اور تہذیبوں کی نفی کر کے لوگوں پر ایک خاص یعنی عرب کلچر کو تھوپنے کی کوشش کی؟ اس کا جواب یہی ہے کہ اسلام کا مقصد ہی کسی بات کی نفی کرنا نہیں ہے۔ اس کا آدرش تصدیق کرنا ہے۔ وہ اپنے سے پہلے کے مذاہب کی تصدیق کرتا ہے' قرآن سے قبل موجود الہامی کتابوں کی تصدیق کرتا ہے' ہر خطہ ارض میں پیغمبروں کی موجودگی کی تصدیق کرتا ہے۔ لیکن اپنی تصدیق کے لئے اس نے ایک معیار مقرر کیا ہے۔ اس کسوٹی پر جو کھرا اترتا ہے وہ اسے قبول کرتا ہے اور جو اس کی کسوٹی سے مطابقت نہیں رکھتا اسے رد کرتا ہے۔ اسلام کا طریقہ کار ردّ و قبول کا ہے' نفی کرنے کا نہیں۔ اسی لئے مختلف النوع تہذیبوں کو اپنے معیار پر جانچ کر اس نے کلچر اور تہذیب کو ایک نئی ارتقائی منزل کی طرف گامزن کیا اور تضاد سے پاک کر کے ان میں ہم آہنگی پیدا کر دی۔ اس کلچری آئینے میں مختلف النوع کلچری ورثے کے خدوخال نظر آتے ہیں۔ پھولوں کا رنگ اور مہک الگ صحیح لیکن یکجا ہو کر یہ سب خوشنما گلدستہ بن گئے ہیں۔ اسلام کی دنیا کو یہی بہت بڑی دین ہے۔

لیکن اس گلدستے میں' ہندستانی ورثہ بالکل ہی ناپید نہ سہی' پھر بھی اس

کی کمی ضرور تھی۔ یہ نا موجود تھا یہ کہنا بہت مشکل ہے کیوں کہ اپنے عروج اور توسیع کے وقت سے ہی اسلام کا رابطہ ہندستان سے رہا ہے۔ خود رسول اکرم ﷺ کے دور میں بھی مکہ' مدینہ اور قرب وجوار میں ہندستانی نژاد لوگ آباد تھے اور اس وقت کے عربی ماحول میں اپنا سیاسی' اقتصادی' تجارتی اور تہذیبی رول ادا کر رہے تھے۔ ان میں سے چار قومیتوں کی نشاندہی ہو چکی ہے' جاٹ یا جٹ جنہیں عرب ''زطہ'' کہتے تھے۔ یہ غالباً راجپوت تھے جو آج بھی میوؤں کی ایک ذیلی جات کی شکل میں باقی ہیں۔ الحمر وہ لوگ تھے جو لال رنگ کا لباس پہنتے تھے۔ ہو سکتا ہے یہ گیروا دستر دھاری بودھ ہوں۔ تاکر انتہائی طاقتور اور باحیثیت گروپ تھا۔ یہ لوگ اس علاقے میں بادشاہ ایران کے نمائندے تھے جو عرب علاقے پر ایرانی مقبوضہ قائم رکھنے اور عربوں کی سرزنش کرنے پر مقرر تھے۔ ٹاکر آج کے ٹھاکر ہیں۔ آج بھی کچھ لوگ اپنے نام سے پہلے ٹھاکر لگاتے ہیں۔ ان کا تعلق اس گروپ سے نہیں ہے کیوں کہ یہ چھتری ہیں۔ لیکن کچھ ناموں کے بعد ٹھاکر کا استعمال ہوتا ہے۔ اصل میں انہی کے مورث اعلیٰ یہ تاکر یا ٹھاکر غالباً برہمن تھے جو کسی وجہ سے جات باہر کر دیئے گئے تھے اور انہوں نے خود کو ٹھاکر کہہ کر ایک الگ جات بنالی تھی۔ ایسا اس ملک میں ہوتا رہا ہے۔ تیاگی بھی اصل میں برہمن ہیں۔ لیکن ہاتھ کا کام کرنے کی پاداش میں انہیں جات سے تیاگ دیا گیا اور ایک الگ برادری تیاگی وجود میں آگئی۔ مہاکوی ربیندر ناتھ ٹیگور کا تعلق اصل میں تو بینرجی برہموں سے تھا لیکن کسی وجہ سے جات سے الگ کر دیئے جانے کی وجہ سے یہ لوگ بھی ٹھاکر کہلائے جسے انگریزوں نے ٹیگور بنادیا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ لوگ آج کے ٹھاکر رہے ہوں کیوں کہ انہیں تاکری بھی کہا گیا ہے۔

یہاں یہ بات واضح ہو جانی چاہئے کہ ان قومیتوں کے بارے میں یہ

تفصیل بظاہر غیر ضروری سی ہے لیکن اس کی ضرورت یہ دکھانے کے لئے پیش آئی کہ پیغمبر اسلام اور اسلام سے ہندستانیوں کے تعلقات پر روشنی پڑ سکے۔ ان میں سے کچھ مسلمان ہو گئے ہوں گے اور کچھ یقیناً مخالفین اسلام کے ہمنوا رہے ہوں گے۔ لیکن بعد کے دور میں بس اتنا پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں کی اکثریت مسلمان ہو کر بصرہ میں آباد ہو گئی تھی اور ان کے اسلامی ناموں کے ساتھ البصری لگانے کا چلن عام ہو گیا تھا۔ حضرت ابو بکر کے دور خلافت سے لے کر حضرت علی کے دور تک بہت ہی قلیل عرصے میں پچیس صحابی ہندستان آئے اور اسلام کی تبلیغ کرتے رہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ وہی ہندوستانی نژاد لوگ ہوں جو اپنے وطن میں اسلام پھیلانے کے لئے واپس آئے ہوں۔ اس کے علاوہ وسط ایشیا میں داخل ہوتے ہی مسلمانوں کا واسطہ بودھوں سے پڑا اور بدھ مت ہندستانی کلچری ورثے کا حامل تھا۔ اس لئے یہ کہنا ذرا مشکل ہے کہ اپنے کلچری گلستاں میں انہوں نے ہندستانی پھول نہیں کھلائے تھے لیکن یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس پھول کی مہک ابھی تک نمایاں نہیں تھی۔ اس کمی کو بعد کے مسلمانوں کو دور کرنا تھا اور انہوں نے اپنا یہ فریضہ ادا کیا۔

مسلمان اپنی تمام کمزوریوں اور باقی ماندہ خوبیوں' اپنی کوتاہیوں اور اخلاقی پستی کے ساتھ ہندستان میں داخل ہوئے۔ لیکن ایک عالمی کلچری ورثہ ان کے پاس ضرور محفوظ تھا۔ یہ کہنا غلط ہے کہ مسلمان' لشکری یلغار کے ساتھ آئے۔ مسلمان وسط ایشیا اور ایران سے پٹے پٹائے' لٹے پٹے قافلوں میں اس ملک میں اس سے پہلے وارد ہو چکے تھے۔ یہ تاتاریوں' ترکوں اور منگولوں کے ظلم و استبداد کے مارے ہوئے تھے۔ ان کے محافظ حسب دستور فاتحوں سے سمجھوتا کر چکے تھے۔ یہ لاچار مسلمان دارالامن کی تلاش میں سرگرداں تھے۔ انہیں خوشی خوشی بہت گرم جوشی سے پناہ دینے کے لئے جو سرزمین تیار تھی وہ

ہندستان کی تھی۔ منگولوں نے ان کے سروں کو کاٹ کاٹ کر مینارے بنائے تھے۔ ان کا حولہ بڑھانے والا اگر کوئی گروہ تھا تو وہ صوفیاء تھے۔ یہی وقت ہے جب انفرادی تصوف کا دور ختم ہوتا ہے اور صوفی سلسلوں کا وجود عمل میں آتا ہے۔ ان بے سہارا لوگوں کا تعلق پیشوں سے تھا۔ اسی لئے پیشے کی رعایت سے ان کی بستیاں ہندستان میں بسائی گئیں اور وہیں صوفیوں کی خانقاہیں بھی قائم ہوئیں۔

سوال یہ اٹھتا ہے کہ یہاں ان پناہ گزینوں کی پذیرائی کیوں کی گئی؟ کہنے کو ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ یہاں کے لوگوں کی رواداری کا یہ بیّن ثبوت ہے۔ لیکن میرے خیال میں اصل وجہ یہ تھی کہ نووارد 'ایک نئی تکنیک اپنے ساتھ لا رہے تھے جس کی ہندستان میں سخت ضرورت تھی۔ مثلاً یہاں دھاگے بنانے کے لئے تکلی موجود تھی لیکن اس کے ذریعہ بہت کم مقدار میں ریشم' سوت یا اون کاتا جاسکتا تھا۔ لیکن نووارد اپنے ساتھ چرخہ لائے تھے۔ چرخے پر زیادہ اور آسانی سے کتائی ہو سکتی تھی۔ اس کی بدولت کپڑے کی پیداوار کئی گنا بڑھ گئی۔ یہاں سینچائی کی جاتی تھی۔ لیکن آنے والوں کے پاس سینچائی کے آسان نسخے تھے جن کے ذریعہ کم وقت میں زیادہ رقبہ سینچا جاسکتا تھا۔ ان کے پاس کچھ ایسے زرعی اوزار بھی تھے جو یہاں دستیاب نہیں تھے۔ یہی وجہ ہے کہ زراعت میں استعمال ہونے والے ایسے بہت سے اوزار ہیں جن کے ناموں کا تعلق غیر ملکی زبانوں سے ہے۔ یہ تو ایسی باتیں ہیں جن کا تعلق تہذیب سے ہے اور ہم اپنے موضوع یعنی کلچر سے ادھر ادھر بھٹک نہیں سکتے۔

یہ بات صرف اس لئے پیش خدمت کرنی پڑی کہ یہ دکھایا جاسکے کہ حملہ آور مسلمانوں سے بہت پہلے' یہاں مسلمان آچکے تھے اور یہاں کی زندگی کو سنوارنے میں منہمک تھے۔ یہ لوگ اپنے اس نئے دیس میں اپنے ہنر کی وجہ سے

قابل احترام تھے اور ان کی طرز عبادت اور طرز رہائش کی طرف اگر حیرت زدہ رغبت نہیں تھی تو کسی طرح کی مخاصمت بھی نہیں تھی۔

اس کے بعد کے دور میں، مسلمان اس ملک میں فاتح کے طور پر داخل ہوئے۔ میدان جنگ میں تلواروں کی جھنکاریں اور تیروں کی سرسراہٹ تو سنائی پڑی لیکن کوئی بھی شہادت اس بات کی موجود نہیں ہے کہ کوئی بھی مذہبی یا ثقافتی ٹکراؤ ہوا ہو۔ یہاں کے لوگ مسلمانوں سے واقف تھے لیکن مسلمانوں کے اس نئے حکمراں طبقے کے طور طریقوں سے ضرور نابلد تھے۔ اس لئے وہ حیرت سے اور مرعوب ہو کر انہیں دور سے دیکھتے رہے۔ اس کا ثبوت اس دور کے میتھلی شاعر ودیاپتی اپنی تخلیق کیرتی لتا میں فراہم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے کو "ابے" کہتے ہیں اور "کتیب" پڑھتے ہیں۔ "ابے" اب' ابی' ابا کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور عربی قواعد کے لحاظ سے کتاب کی ہی ایک شکل "کتیب" ہے۔ لیکن اس لفظ سے مراد قرآن شریف ہے۔ بعد میں کبیر داس اور دوسرے ہندی شعراء نے بھی قرآن کو "کتیب" ہی کہا ہے۔ ترکوں کے تسلط کے کافی عرصے بعد صرف ایک بات سامنے آتی ہے کہ بنگال میں نبندھ ساہتیہ کا جنم ہوتا ہے۔ اس کے ذریعہ اس بات کا خدشہ ظاہر کیا جاتا ہے کہ برہمن مت خطرے میں ہے کیوں کہ اس کے مقابل حکمرانوں کا مذہب ایک چنوتی بن کر کھڑا ہے' اس لئے برہمن یا ویدک مت کے ماننے والوں کو تمام تر مسلکی تفریق بھلا کر آپس میں اتحاد اور اتفاق پیدا کرنا چاہیے۔ اس لئے ضروری ہے کہ بہت سی رائج اسمرتیوں کی جگہ سب کو ملا کر ایک اسمرتی بنائی جائے جس پر سارے لوگ عمل پیرا ہوں۔ اس کے لئے کوشش بھی کی گئی وہ بہت کامیاب نہیں ہو سکی۔ لیکن اتنا ضرور ہوا کہ اس وقت شیو مت کے بارہ فرقے موجود تھے جو برہمنی مت کے خلاف تھے لیکن بعد میں پتہ چلتا ہے کہ ان

میں کچھ فرقے ہار مان کریا کسی اور وجہ سے برہمنی مت میں ضم ہو گئے۔ باقی چھ فرقوں کا کیا بنا؟ اس بارے میں کچھ نہیں کہا جاتا۔ غالباً یہ مسلمان ہو گئے تھے۔ ویدک دھرم کا اتحاد ضرور بڑھ رہا تھا اور جو لوگ ویدک دھرم کے قائل نہیں تھے وہ 'تُرک' کہے گئے۔ عام خیال یہی ہے کہ مسلمانوں کو ترکوں کی مناسبت سے "تُرک" کہا گیا۔ لیکن میرے خیال میں یہ محض قیاس آرائی ہے۔

سنسکرت زبان میں "تُرشک" لفظ موجود ہے جس کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جو ویدوں کے منکر ہوں۔ راجہ ہرش وردھن چونکہ بدھ مت کے زیر اثر تھا اسی لئے برہموں نے اسے 'تُرشک راجہ' کہا ہے۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ لشکری مسلمانوں کی آمد کے بعد بھی کوئی خاص مذہبی تناؤ یا کلچری مقابلہ آرائی تاریخ کے صفحات پر نظر نہیں آتی۔ ٹکراؤ کی نوعیت سیاسی ہے۔ اس میدان میں بھی یہاں کے حکمراں آنے والوں کے خلاف آگے بڑھ کر مقابلہ نہیں کرتے۔ وہ صرف اپنے قلعوں اور اپنی فرمانروائی کا تحفظ کرتے ہیں۔ حملہ آور اپنا تسلط مضبوط کرنے اور اس کی توسیع کے لئے کوشاں ہوتے ہیں اور اطاعت قبول کر لینے اور خراج ادا کرنے کا وعدہ کر لینے کے بعد راجہ کی حکمرانی بحال ہو جاتی ہے اور سارا نظام سلطنت پہلے کی طرح ہی چلتا رہتا ہے۔ اس عمل میں زمینی تسلط کا دائرہ محدود ہے اور مختلف ریاستوں کو اپنے زیر اثر لانے کا طریقۂ کار زیادہ نمایاں ہے۔

پہلی کھیپ میں مسلمان پناہ گزیں کی شکل میں آئے تھے اور اب وہ فاتح اور حکمراں ہو کر وارد ہوئے تھے۔ لیکن سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا فاتحوں کی صف میں شامل تمام لوگ حکمراں طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ بات نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ اس وقت مسلمان اقتصادی طبقہ بندی کا شکار ہو چکے تھے' اشراف اور ارذال کے خانے میں بٹ چکے تھے' پیشہ ورانہ برادریوں میں

تقسیم ہو چکے تھے۔ اسلامی مساوات اگر کہیں نظر آتی تھی تو محض مساجد کے اندر، سماجی سطح پر وہ ناپید تھی۔ مسلمان اپنے اس کلچری ورثے سے یہاں کے سماج میں زبردست انقلاب پیدا کر سکتے تھے لیکن وہ تو خود ہی اس سے محروم ہو چکے تھے۔ حکمراں طبقہ کلچری نمو کھو چکا تھا اور بس تلوار بھانجنے والا، طاقت اور ثروت کا پجاری رہ گیا تھا۔ اسی لئے امیر خسرو اور دوسرے باشعور لوگ انہیں جہاں گیری کی جگہ جہاں پناہی کا درس دیتے نظر آتے ہیں۔ لیکن ان کے ساتھ عام مسلمان بھی آئے تھے۔ آج بھی ہر فوج میں جنگجو اور غیر جنگجو افراد ہوتے ہیں جو جملہ خدمات جنگجوؤں کو فراہم کرتے ہیں۔ اس لئے یہ بات ہو ہی نہیں سکتی تھی کہ اس وقت کی فوج کے ساتھ سائیس، نال بند، قصائی، تنبو بنانے اور لگانے والے، زین ساز، باورچی، بہشتی اور موچی وغیرہ قسم کے لوگ ساتھ نہ آئے ہوں۔ حکمراں طبقہ تو مفتوح حکمرانوں کے درمیان ہی زندگی بسر کر سکتا تھا لیکن ان لوگوں کے لئے بسیرا وہیں میسر آسکتا تھا جہاں ان کے ہم پیشہ بھائی بند پہلے سے موجود تھے۔ ان کے کام کی جگہ وہی ہو سکتی تھی جہاں انہی کے جیسا کام کرنے والے براجمان تھے۔ ان میں ٹکراؤ نہیں تھا بلکہ ان دونوں کے درمیان باہمی انحصار کا رشتہ قائم ہونا ضروری تھا۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مسجد کی حد تک مساوات باقی تھی۔ اسی لئے مسلمان بازار سے وقت نماز اٹھ کر جب مسجد میں ایک صف میں کھڑے ہو کر بغیر کسی روک ٹوک کے نماز ادا کرتے تھے تو بازار میں بیٹھے ان کے ہم پیشہ انہیں حیرت سے دیکھتے تھے کیوں کہ یہ اپنی مذہبی رسوم اس طرح نہیں ادا نہیں کر سکتے تھے، مندر میں جا کر پوجا نہیں کر سکتے تھے۔ ان کا جرم صرف اتنا تھا کہ وہ ہاتھ سے کام کرتے تھے اور جو بھی ہاتھ سے حلال کی روزی کماتا تھا وہ اچھوت ہو جاتا تھا۔ مسلمان پیشہ ور برادری نے اس طرح ان میں ایک نیا شعور بیدار کر دیا۔ انہوں نے برہمنی مت کے اس

عبادتی اور سماجی ڈھانچے کو چنوتی دینی شروع کردی۔ ہندی کا پورا سنت ساہتیہ اسی بیداری کی غمازی کرتا ہے۔اس کا موضوع ہندو مسلم اتحاد نہیں ہے جیسا کہ آج کل سمجھا جاتا ہے بلکہ سماجی برابری' عبادت گزاری کے مساوی حق اور نئی بیداری کا اعلان ہے اور انہیں حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ یہ سارے شاعر بہت نیچی جاتوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ روی داس چمار تھے تو کبیر داس جلاہے' کوئی بھشتی ہے تو کوئی دُھنیا۔ ان سب کا تعلق رذیلوں سے ہے اشراف سے نہیں۔ نئی بیداری کے ان نقیبوں کی بدولت صدیوں سے اشرافیہ کی ذہنی اور جسمانی غلامی کا بوجھ ڈھونے والے اٹھ کھڑے ہوئے اور انہوں نے ویدک دھرم کے شکنجوں کو توڑ ڈالا۔ اس آواز میں صوفیوں کی آواز بھی شامل ہوگئی اور 'ارذل' مسلمانوں نے بھی اسے لبیک کہا۔ اس دور میں یہ سماجی بیداری اور سماجی انصاف کی مانگ یقیناً ''ادنیٰ'' مسلمانوں کی بہت بڑی کلچری دین ہے۔ اس کے برعکس حکمراں مسلمانوں نے برہمنی مت کا ساتھ دیا اور ان کے مندروں اور پجاریوں کو زمین اور جائداد سے نوازا۔ باقی متوں کو پس پشت ڈالا گیا اور برہمنی مت کے مخالفین کی سرزنش کی گئی۔ اسے اکثر مسلمانوں کی رواداری کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ رواداری برہمنی مت تک ہی محدود رہی۔ اس مت کے مندروں سے ''دتی ایشور جگ ایشور'' کے نعرے ضرور گونجنے لگے لیکن ویدک دھرم کے بکھرتے شیرازے میں استحکام آگیا۔ اس کا قلعہ مضبوط ہونے لگا اور ساتھ ہی سماجی مساوات کا پرچم بلند ہونے کے باوجود جات پات کے بندھن اور بھی کس گئے اور ویدک دھرم کی جکڑ اور مضبوط ہوگئی۔ عام مسلمانوں نے بیداری کے علمبرداروں کا ساتھ دیا اور حکمراں طبقے نے ان کے مخالفین کی ہمت افزائی کی۔ آج جو پیشہ ور برادریاں مسلمانوں میں نظر آتی ہیں وہ کسی جبر یا لالچ سے مسلمان نہیں ہوئیں۔ ان میں یہ تبدیلی اس لئے رونما ہوئی

کیوں کہ ان کے لئے باہر سے آئے مسلمان پیشہ ور لوگوں کی مثالی زندگی مشعل راہ بن گئی۔ اس لئے برادریوں کو خالص ہندستانی برادری کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ ان میں بدیسی مسلمان پوری طرح شامل ہیں۔

سماجی تبدیلی کی یہ آواز اور سماجی انصاف کی یہ دھارا مناسب ماحول میں کمزور ضرور ہو گئی لیکن اس کے دور رس نتائج بر آمد ہوئے۔ اس سے یہاں کی طرز عبادت بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔

برہمن طرز عبادت یگیہ ہے۔ اس کے مطابق ساری روحانی قوت منتروں میں مضمر ہے۔ منتروں سے دیوتا بلائے جا سکتے ہیں اور انہیں وہ بردان دینا ہی پڑے گا جس کا ججمان طالب ہے۔ بردان اسے ہر صورت میں دینا ہے۔ وہ اپنے بردان کے لئے جو بھی آہوتی چاہے مانگ سکتا ہے۔ اس طرز عبادت میں مانگ ہے؛ بندنا نہیں' اس میں حکم ہے' بندگی نہیں؛ اس میں خودی کی بلندی ہے' عاجزی نہیں؛ اس میں تقدیر بنانے کے لئے جتن کئے جاتے ہیں' رضائے الٰہی پر سر تسلیم خم نہیں کیا جاتا۔ لیکن عہد وسطیٰ میں نظر آتا ہے کہ اس طرز عبادت کے نظریئے میں بنیادی تبدیلی رونما ہو گئی ہے۔ یگیہ پر یقیناً بہت پہلے بودھوں اور جینیوں کے اثرات پڑ چکے تھے اور اس کی جگہ پران کتھاؤں اور مورتی پوجا نے لے لی تھی' دیوتا کو استوتی کر کے خوش کرنے اور چڑھاوا چڑھا کر اسے منانے کی روایت چل پڑی تھی۔ لیکن اب بھی اپنے اعمال پر زور دیا جاتا تھا اور تیرتھ' برت' دان' پنیہ اور دھرم کے مطابق زندگی بتانے کے نتیجے میں موکش یعنی نجات کا حصول یقینی سمجھا جاتا تھا۔ کچھ جگہیں ایسی تھیں جہاں مرنے کا مطلب تھا سیدھے سورگ پہنچ جانا۔ اس کے لئے پریاگ اور کاشی میں ''کروت'' (آری سے چیرا جانا) کرائی جاتی تھی۔ غرض یہ کہ یہ طرز عبادت پوری طرح رسوماتی اور فقہی تھی۔ یہ حالت تبھی پیدا ہوتی ہے جب کلچر مردہ ہو جاتا ہے اور صرف

اس کے مظاہر باقی رہ جاتے ہیں' کبیر داس وغیرہ نے اس رسوماتی عبادت کو چنوتی دی اور خدا کو اپنے اندر ڈھونڈھنے اور ہر حالت میں اور ہر وقت اس کے ساتھ زندگی بتانے کی تلقین کی۔ ان سنتوں نے تیر تھ' برت' اسنان' پوجاپاٹ کا کھوکھلا پن عوام کے سامنے عیاں کیا اور خدا کی رضا حاصل کرنے کو ہی عبادت کا اصل قرار دیا اور موکش کو اس کی مرضی پر منحصر بتایا۔ اس نظریئے کو عوام میں مقبولیت حاصل ہوئی۔ پروہتوں کے ذریعہ پوجا کی جگہ بھجن نے لے لی۔ برہمنی عبادت شخصی تھی اور صرف ذاتی نجات کی طالب تھی۔ اب طرز عبادت عمومی ہو گئی اور لوگ ایک جگہ جمع ہو کر کیرتن کرنے لگے اور پروہت کو بیچ سے ہٹادیا گیا۔ خودی کی جگہ بندگی نے لے لی۔ نجات کا ذریعہ ظاہری اعمال نہیں رہ گئے۔ اس کا انحصار ''ایشور کی انوکمپا'' (رضائے الٰہی) پر ہو گیا۔ سورداس اور تلسی داس بھی کہہ اٹھے کہ ریاضت' زہد و تقویٰ سے کچھ نہیں ہوتا۔ موکش ملتی ہے تو پرماتما کی انوکمپا سے' برسوں کی ریاضت سے کچھ نہیں ہوتا۔ اس کی مرضی ہوتی ہے تو بڑے بڑے پاپیوں کو محض ایک بار ایشور کو دل سے یاد کر لینے سے موکش مل جاتی ہے۔ مار' مار (مارنا یا شیطان) کہتے کہتے والمیک کے منھ سے رام' رام نکل گیا اور ایشور کی ایسی خوشنودی حاصل ہوئی کہ وہ مہارشی ہو گئے۔ طرز عبادت میں یہ تبدیلی صوفیوں کی دین ہے۔ اس بات کو مشہور تاریخ داں ڈاکٹر تاراچند اور دوسرے مفکرین نے قبول کیا ہے۔ یہ یقیناً مسلمانوں کی بنیادی کلچری دین ہے اور اس سے ہندستانی کلچر ارتقاء پذیر ہوا ہے۔

مسلمان بادشاہوں اور حکمراں طبقے نے بھی ہندستانی ثقافت کی ارتقا میں رول ادا کیا ہے لیکن ان کی دین کا تعلق تہذیب سے ہے کلچر سے نہیں۔ اس میں شاندار اور پرشکوہ عمارتوں کا فن تعمیر' موسیقی میں ایرانی موسیقی کی آمیزش' نئے راگوں اور نئی راگنیوں کی ایجاد' مصوری میں ندرت' فن حرب

میں جدت، توپوں کی مار سے حفاظت کے طریقوں' نظام حکومت میں کچھ نیا پن جیسی خصوصیات شامل ہیں۔اس طبقے نے آرٹ اور ادب کی سرپرستی کی۔ادب میں برہمنی مت کی کتابوں۔۔راماین' مہابھارت 'گیتا' اپنشد۔۔کا فارسی ترجمہ کرایا۔ امیر خسرو نے سنسکرت ادب کے پہیلی اور کریتھک (ریختہ) جیسے اصناف کو زندہ کیا اور انھیں روحانیت کے مظاہر کا ذریعہ بنایا۔ داراشکوہ نے برہمنی مت اور اسلام میں مماثلت تلاش کی۔ لیکن یہ کارنامے تہذیبی پیوندکاری ہی کہے جاسکتے ہیں۔ یہ ساری کوششیں ایرانی تہذیب کو ہندستانی تہذیب میں پیوست کرنے تک محدود ہیں۔ان میں وہ کلچری خمیر ناپید تھا جس سے مسلمانوں کی ایک عالم گیر تہذیب وجود میں آئی تھی۔اس کی جڑ میں وہ کلچر تھا جو ہخامنشیوں اور ساسانیوں کی دین ہے۔اس لئے اس میں یہاں کی کلچری فضا کو تبدیل کرسکنے کی قوت نہیں تھی۔دوسری طرف صوفیاء اور عام مسلمان تھے جو ایک تہذیب میں دوسری تہذیب کی قلمکاری نہیں کررہے تھے۔ بلکہ یہاں کے سماج اور تہذیب کے بنیادی کلچر میں ارتعاش پیدا کررہے تھے۔وہ ایک نئی نظر اور ایک نئے نظریئے کو پروان چڑھا رہے تھے اور یہاں کی کھوکھلی ہوچکی کلچری بنیادوں کو ایک نئی قوت ارتقاء سے بھر رہے تھے۔

اس طرح ہندستانی تمدن کو مسلمانوں کی دین کی دو واضح دھارائیں بہتی نظر آتی ہیں۔ایک تہذیبی پیوندکاری کی دھارا ہے اور دوسری یہاں کے کلچر کو نئی جہت اور نئی معنویت سے روشناس کرانے کی دھارا ہے۔ دوسری دھارا اس بات کے لئے کوشاں نظر آتی ہے کہ یہاں کے کلچر کو بھی اسلامی کسوٹی پر کس کر آفاقی مسلم کلچر اور تہذیب کا اٹوٹ حصہ بنالے۔ایک تیسری باریک سی دھارا ابھی اس وقت موجود ہے۔اس کی نمائندگی علماء کرتے ہیں۔یہ اپنے سابقہ ورثے میں کسی قسم کی آمیزش برداشت کرنے کو تیار نہیں ہیں۔یہ

کتابی علم کے شیدائی اور لفظی موشگافیوں کے ماہر ہیں۔ علمائے سوء ہوں یا علمائے حق' یہ صرف فتوے صادر کر سکتے تھے لیکن ان کے نفاذ کے لئے انہیں حکومت کی بیساکھی اور لشکری سونٹے کا سہارا درکار تھا۔ اس کے برعکس صوفیاء کو اپنی اخلاقی قوت پر بھروسا تھا۔ وہ حکم نہیں چلاتے تھے بلکہ اپنی باتوں کو لوگوں کے دل و دماغ میں اس طرح اتارتے تھے کہ اثر پذیر ہونے والے کو کوئی بے کلی بھی محسوس نہیں ہوتی تھی۔ علماء اور صوفیاء کا یہ نظریاتی فرق بہت گہرا اور واضح تھا اور اس کی وجہ سے ہی علماء سماجی سطح پر ناکام اور صوفیاء بے حد کامیاب نظر آتے ہیں۔ علماء کتابی علم کے پرستار ہیں۔ اسی لئے ظاہریت پرست علماء کو "ظاہریہ" کہا گیا اور صوفیا نے اپنے روحانی تجربات کو شرع میں تحلیل کرکے اسے نئی معنویت اور وسعت عطا کی اور باطنیت کے علم بردار کہلائے۔ کبیر داس نے اسی صورت حال کو اپنے ایک مصرعے میں پیش کیا ہے:

تو کہتا پوتھی لیکھی' میں کہتا آنکھن دیکھی

صوفیاء نے بھی یہاں کے کلچر کے ردّ و قبول کے لئے اسی کسوٹی سے کام لیا جو بہت پہلے آفاقی کلچر کی تعمیر میں بروئے کار لائی جا چکی تھی۔ اسی لئے اس کے خد و خال اجاگر کرنا ضروری ہے۔ مسلمانوں نے اپنے تنزل کی حالت میں بھی توحید کا دامن کبھی نہیں چھوڑا۔ توحید وحدہ لاشریک لہ کی ہی گردان نہیں ہے۔ یہ ہر چیز میں وحدت تلاش کرنے اور وحدہٗ کو اس کا مخرج ماننے کا فلسفہ زندگی ہے۔ واضح طور پر کہا جائے تو یہ کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت کی شناخت کا نظریہ ہے۔ اس لئے ہر فن لطیف میں وحدت و یگانگت کا ہونا اس کی قبولیت کے لئے لازمی ہے۔ لیکن وحدت و یگانگی کو "احساس دینی" سے نسبت دینا زیادہ مناسب نہیں ہے کیوں کہ ہر احساس محدود ہوتا ہے اور کلچر کی معراج لامحدود کو پہچاننا ہے۔ اس لئے فنون لطیفہ کی اسلامی

سوئی حسّیت نہیں ہے کیوں کہ یہ قوت احساس سے کہیں بالاتر ہے اور یہ
لضرورت مبہم و مسلسل ہونے کے ساتھ ساتھ متنوع بھی ہے۔ یہ شہود عقلی یا
رائی شعور یا عرفان یا وجدان ہے اور یہی اسلامی فنون لطیفہ کا بنیادی جزو ہے۔
س کی مدد سے ان حقائق کا جو لازماں اور لامکاں ہیں مشاہدہ کیا جا سکتا ہے۔ یہ اگر
یمان پر درخشاں نہ ہو تو وہ درجہ کمال کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے مسلم آفاقی کلچر
ا جزو ہونے کے لئے ہر تخلیق و ایجاد میں معنوی اور روحانی پہلو کا ہونا لازمی
ہے۔ یہی وصف کسی کلچر کی بقا کی ضمانت ہے ورنہ وہ تاریخی منظرنامے کے ساتھ
ونما ہوتا ہے' اپنے عروج کو پہنچتا ہے اور زوال پذیر ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔
سلمان انہی فنون لطیفہ کو اپنا سکتا تھا جن میں وحدت' باقاعدگی اور تناسب ہو
یوں کہ خالق کائنات کی تخلیق میں بھی انہی کی کارفرمائی ہے۔ چونکہ خالق
طلق کی تخلیق انسانوں کے لئے اس کی حکمت و دانش کی آیتیں یا نشانیاں ہیں
س لئے انسانی تخلیق کو بھی حکمت و دانش کے چشمے سے سیراب ہونا چاہئے۔
س کا مطلب یہ ہے کہ ادب برائے ادب اور آرٹ برائے آرٹ کی تخلیقات کو
سلم کلچر کی سند قبولیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے مسلم کلچر کے لئے
جمالیات شناسی کا ایک نظریہ بھی قائم کرنا ضروری تھا۔ جمالیات شناسی کا فن
یونان قدیم اور اس کے فن سے وجود میں آیا کہا جاتا ہے۔ یہ قرون وسطیٰ کے بعد
منظر عام پر آیا اور ارتقائی منازل طے کرتا ہوا آج کے مغرب کے ذریعہ ہم تک
پہنچا ہے۔ اس کے مطابق جمالیات کا خالق خود انسان ہے اور اس لئے کسی تخلیق
و اسی وقت فنی شاہکار سمجھا جا سکتا ہے جب اس کی پیشانی پر وہ مہر ثبت ہو جو فنکار
ی شخصیت کو نمایاں کرے۔ لیکن مسلم کلچری نظریے کے مطابق حسن و جمال
یادی طور پر ایک آفاقی حقیقت' خالق کے جمال و جلال کی تجلی و مظہر ہے۔ اس
لئے فن پارے کو تخلیق کار کی ذات کا اظہار نہ ہو کر حسن مطلق کے مظاہر کا نمونہ

ہونا چاہیے۔ میرے خیال میں کسی کلچر کو پرکھنے اور اس کے فنون لطیفہ کے متعلق رائے قائم کرنے کی یہی کسوٹی مسلم آفاقی کلچر نے پیش کی ہے اور مجاز کے ذریعہ حقیقت تک پہنچنے کا وسیلہ اس نے کلچر کو بنایا ہے۔

کلچر مجموعہ ہوتا ہے اقدار کا اور یہ اقدار ہی زندگی کے ہر پہلو کو متحرک رکھتی ہیں۔ تفریحی کلچر سے لے کر رہن سہن اور کھان پان یعنی سماجی کلچر' اعمال کے کلچر' مادی یعنی سیاسی اور اقتصادی کلچر' فطرت میں تلاش حسن کے کلچر' دانشوری کے کلچر' مذہبی کلچر اور جسمانی کلچر تک میں اقدار رچی بسی ہوتی ہیں۔ اقدار کے اوجھل ہوتے ہی کلچر بے جان ہو جاتا ہے اور خیر کی جگہ شر کا دامن پکڑ لیتا ہے۔ مسلمان توحید پرست تھے اور ہندستان میں بھی وحدانیت ہی اصل فلسفہ حیات تھا۔ اَدویت کے فلسفے سے کوئی ذی شعور ہندستانی انکار ہی نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن وہ کتابوں میں بند ہو گیا تھا اور مختلف اقدار کی گرد سے آلودہ ہو گیا تھا۔ مسلمانوں کا کام صرف اتنا تھا کہ اَدویت کی طرف لوگوں کو دوبارہ راغب کردیں۔ اپنی اس کوشش میں صوفیاء کامیاب ہو گئے اور غیر مسلموں نے اپنی اس وراثت کی بازیافت کرلی۔ ادویت وادیوں کی نظر میں صرف برہم ستیہ تھا اور جگت محض مایا یعنی ایک چھلاوا۔ اس کی وجہ سے ترک دنیا اور ترک لذت پر بے حد زور دیا جاتا تھا۔ لیکن صوفی جگت یعنی کائنات کو فانی تو مانتے تھے لیکن اس کے وجود سے منکر نہیں تھے۔ اس لئے وہ اعتدال کی تلقین کرتے تھے۔ گوتم بدھ نے بھی مدھیم مارگ یعنی اعتدال کی تعلیم دی تھی لیکن وہ اب تک بھلائی جا چکی تھی۔ مسلمان ہندستانی شاعروں نے اس اعتدال پسندی کو "ٹھہری اداسی" کا نام دیا۔ یہ دنیا میں رہتے ہوئے بھی دنیا میں ملوث نہ ہونے کا راستہ تھا۔ صوفیوں کی یہ وحدانی تعلیم آگ کی طرح پھیل گئی۔ کبیر سے لے کر گرو نانک تک سبھی سنتوں نے اسی طرح

حیات کو عوام تک پہنچایا۔ بھگتی میں بھی اسی وحدانیت کی چرچا ہونے لگی۔ بھگت حالانکہ اوتار واد اور برھم کی تجسیم پر عقیدہ رکھتے تھے لیکن وہ بھی بار بار کہتے ملتے ہیں کہ نرگن برھم اور سگن برھم دراصل ایک ہی ہیں۔ ایک ذات مطلق ہے جو ہماری عقل میں سما نہیں سکتی اس لئے بھگتی اس کے صفات کے گن گان تک خود کو وقف کرتی ہے۔ بھگتی دکن سے بھلے ہی آئی ہو لیکن مسلمانوں کی وجہ سے یہ بجلی کی طرح کم سے کم سارے شمالی ہندستان میں کوند گئی۔ اب تک کرشن اور رام، وشنو کے اوتار مانے جاتے تھے لیکن اب انہیں سگن برھم کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ کرشن بھگتی میں تو یوگ مارگ یعنی ترک دنیا اور بھوگ مارگ یعنی "گہری اداسی" پر ڈٹ کر بحث چھڑی اور بھوگ مارگ کو ترجیح دی گئی۔ بھگت سورداس کے یہاں تو کرشن جی کے دوست اُدھو اور گوپیوں کے درمیان اس موضوع پر گرماگرم بحث چھڑی اور اُدھو کو ہار مان کر اپنے یوگ مارگ کے سندیش کے ساتھ واپس جانا پڑا۔ غرض یہ کہ ہندستان میں وحدانیت کا پرچم لہرانے لگا، چاہے اس کی سماجی اور مذہبی نوعیت مختلف کیوں نہ رہی ہو۔

کلچر کا بہترین اظہار فنون لطیفہ میں ہوتا ہے۔ لکیریں، رنگوں، آوازوں اور الفاظ کی ترتیب سے اور ایک قاعدے کے مطابق آمیزش سے فنون لطیفہ وجود میں آتے ہیں۔ لکیروں کے میل اور ان میں رنگوں کی متناسب آمیزش سے مصوری وجود میں آتی ہے۔ آوازوں کے میل اور تار چڑھاؤ سے موسیقی کا جنم ہوتا ہے۔ الفاظ کے خوبصورت میل سے ادب پیدا ہوتا ہے اور زبان پروان چڑھتی ہے۔ لیکن فنون لطیفہ کے سارے عناصر علامتی ہوتے ہیں۔ صوفیاء اور عام مسلمانوں نے ان علامتوں کو نئی معنویت سے روشناس کرایا اور ان کی جستجو کو وسیع تر کر دیا۔ انہوں نے گویا پہلے سے موجود علامتوں میں اسلامی عنا

سمودیئے۔ مصوری کا فن صوفیاء کے مقصد کو پورا نہیں کر سکتا تھا۔ لیکن موسیقی سے مطلب برآری کچھ آسان تھی۔ خالص موسیقی صرف آوازوں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ بہت کار آمد نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے محفل سماع میں جو موسیقی داخل ہوئی وہ بولوں کے ساتھ تھی یعنی اس میں آواز کے ساتھ الفاظ کا میل تھا۔ اس محفل میں وشنو پد اور شیو پد گائے جانے لگے اور حال وقال کی بزم سجنے لگی۔ اس لئے ضرورت محسوس ہوئی کہ ہندی بولوں کی اسلامی معنویت کو ضبط تحریر میں لایا جائے۔ حضرت عبدالواحد بلگرامی کی کتاب "حقائق ہندی" اس بات کا تحریری ثبوت ہے۔ اس کے علاوہ بھی اسی طرح کی دوسری کتابیں بھی لکھی گئیں جو مخطوطہ کی شکل میں آج بھی محفوظ ہیں۔ حقائق ہندی فارسی میں ہے اور اس میں قرآن اور حدیث کے توسط سے ہندی الفاظ کے معنی و مطالب متعین کیئے گئے ہیں۔ اس میں کہا گیا ہے کہ جہاں جہاں کرشن لفظ آئے اس سے کبھی پیغمبر اور کبھی خدا مراد لینی چاہئیے اور بانسری کو "کن فیکون" کا مترادف تصور کرنا چاہئیے۔ مہادیو کو اسرافیل' وشنو کو میکائیل برہما کو جبریل' یم کو عزرائیل' برہم لوک کو عالم ذات' آکاش وانی کو وحی' مہاپرلے کو قیامت کبریٰ سمجھا جانا چاہئیے۔ نارد' شیطان کے مترادف ٹھہرائے گئے اور کنس کو فرعون کا ہم پلہ گردانا گیا۔ عبدالرحمٰن چشتی کے مخطوطے "انیس العشاق" میں برہما کو آدم اور مہادیو کو محمدؐ بتایا گیا ہے۔ اورنگ زیب کے دور کے ایک باشرع صوفی اور برکاتیہ سلسلے کے بانی برکات اللہ شاہ نے اپنے رسالے "پیم پرکاس" میں تو بسم اللہ الرحمن الرحیم کا ترجمہ "شری دیاندھان کرونائے آئینما" کیا۔ ...م کا دھنش اور کرشن کا چکرؑ اللہ کی قہاری کی علامت تصور کیئے گئے۔ ...ئے جسمانی کو خدا کی صفات کا آئینہ دار سمجھا گیا اور معشوق کے ناز و عشوہ کو

جلال خداوندی کا مظہر مانا گیا۔ غرض یہ کہ اس وقت رائج مذہبی اور دیومالائی اصطلاحات کا اسلامی کرن کر دیا گیا اور یہ الفاظ اپنے علامتی معنی کھوئے بغیر ایک نئی معنویت سے روشناس ہو کر ادبی شہ پاروں میں ایک نئے حسن، ایک نئی حسیت اور ایک نئی فکر سے آراستہ ہو کر دمکنے لگے۔

صوفیاء جن اصطلاحات میں بات کرتے تھے ان کے مترادف یہاں موجود تھے۔ رب دنیا کا پالنے والا ہے اور رگ وید میں اسی کا مترادف "رے" ہے۔ قرآن میں اللہ ربّ العالمین ہے اور گیتا میں وہ "سرولوک ایشورم" ہے۔ قرآن میں وہ صراط مستقیم پر چلانے والا ہے (اھدنا الصراط المستقیم) اور رگ وید میں اسی خیال کو "آگنئے سوپتھا" کہہ کر ظاہر کیا گیا ہے۔ اسلامی نظریئے میں خدا وحدہ لاشریک لہ ہے اور ہو بہو اسی طرح رگ وید میں "ایک آدویتدیم" کہہ کر اس کی وحدانیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ علیم، قدیر، سمیع، بصیر کے لئے بالترتیب چیتن، سرتھ، شروتا، درشتا جیسے ہم معنی الفاظ یہاں موجود ہیں۔ انا الحق "اہم برہم" ہے، ھمہ اوست "سروکھلوبرہم" ہے۔ گیتا کی "وبھوتیاں" صوفی کے مظاہر ہیں اور مراقبہ، احاطہ، کلی گیتا کا "وشوروپ یا وراٹ روپ" ہے۔ اگر مولانا روم کا یہ خیال کانوں میں گونج رہا ہے کہ

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ خود رند سبو کش
خود بر سر آں کوزہ خریدار بر آمد بشکست و رواں شد

تو گیتا کی یہ آواز بھی کانوں میں پڑ رہی ہے: "ہوَن کی سامگری بھی برہم ہے، گھی بھی برہم ہے، آگ بھی برہم ہے، ہوَن کرنے والا بھی برہم ہے اور جو آدمی ۲۱ برہم کرم میں لگا ہوا ہے وہ برہم کو ہی پہنچتا ہے۔"

دراصل یہ ایک ہی سُر تھا جو دو باجوں سے نکل رہا تھا۔ اس سُر کو صرا

ـنے کی ضرورت تھی۔ یہاں ہم آہنگی پیدا کرنے کی ضرورت نہیں تھی' یہ
، سے ہی موجود تھی۔ گیاتا (جانکار)' گیہ (جسے جانا جائے) اور
ن (جانکاری) ایک ہی حقیقت کے یہ تین روپ ہیں اور انہیں "ترپٹی"
لیا ہے۔ خواجہ اجمیریؒ نے بھی محبّ' حب' محبوب کی وحدت تثلیث کا خیال
ں کیا ہے۔ توحید' تثلیث اور "ترپٹی" میں لفظی اور معنوی یکسانیت بھی نظر
ں ہے۔ اس لئے ضرورت تھی تو اس ہم آہنگی کی بازیافت کی اور اس لسانی
ار کو ڈھانے کی جو اس کی بازیافت میں حائل تھی۔ یہ کام تبھی ہو سکتا تھا جب
ں ایسی زبان کے قالب میں ڈھال کر اس ہم آہنگی کو پیش کیا جا سکے جسے عوام
ےتے ہوں۔ یوں تو یہ مسلمانوں کی خصوصیت رہی ہے کہ وہ جہاں بھی گئے وہاں
زبان کو انہوں نے پروان چڑھایا۔ لیکن یہاں تو خصوصی ضرورت تھی اس
ت کی۔ اس لئے شروع میں تو ناتھوں اور سدّھوں کی زبان کو اظہار کا
یعہ بنایا گیا۔ امیر خسرو اسی زبان کے شاعر ہیں اور ان کی پہیلیوں' مکرنیوں اور
نتہ میں نہاں روحانی مطالب تبھی آشکار ہوتے ہیں جب سدّھوں اور
تھوں کے ذریعہ مستعمل علامتوں کی کنجی سے اس بے بہا خزانے کا تالا کھولا
ئے۔ یہ زبان اپنی لغات اور اپنی قوت اظہار کے لحاظ سے بہت محدود تھی۔
رسین کے بیٹے عبدالرحمٰن کے "سندیش راسک" میں ایک دوسری
م کی زبان دستیاب ہوتی ہے جسے انہوں نے دیش بھاشا کہا ہے' اپ
ھرنش نہیں۔ لیکن دراصل یہ اپ بھرنش کی آمیزش لئے ہوئے قدیم
ی کا پہلا اور اب تک دستیاب آخری شعری مجموعہ ہے جو ہم تک پہنچا ہے۔
یش راسک میں اس وقت کی تمام ادبی روایات کی پاسداری ہے۔ یہ
نظم ہے لیکن اسے ترتیب دیا گیا ہے مختلف ادبی اصناف کو جمع کر کے۔
ندیش راسک کی زبان میں وہ وسعت نہیں تھی جو اس کلچری ہم

آہنگی کے اظہار کا ذریعہ بن سکے جس کی بازیافت ہوئی تھی۔ اس لئے بڑے پیمانے پر اور بہت بڑے رقبے میں بولی اور سمجھی جانے والی ایک زبان کی کھوج کی گئی اور فارسی کی لغات 'تراکیب' تشبیہات اور اصطلاحات کو اس زبان میں ترجمہ کر کے اسے مالا مال کیا گیا۔ اس شعری زبان کو اودھی کہا جاتا ہے۔ اس میں اشعار نظم کرنے والوں نے اسے بھاکھا کہا ہے۔ یہ دراصل اودھی نہیں ہے بلکہ ہندی کی مختلف بولیوں کی آمیزش سے بنی ہے اور اس کا تخلیقی استعمال کر کے مسلمان شعراء نے اسے بہت ترقی یافتہ زبان بنادیا ہے۔ اس میں قرآن کی آیات کو نظم کیا گیا ہے' حدیثوں کے منظوم ترجمے کئے گئے ہیں' صوفیاء و بزرگوں کے اقوال زریں کو اس کے قالب میں ڈھالا گیا اور موقع و محل کے لحاظ سے رومی' سعدی' فردوسی' نظامی اور امیر خسرو کے اشعار اور مصرعوں کو اس زبان میں منتقل کر کے اسے ایک نئی معنویت اور نئی قوت اظہار سے روشناس کرایا گیا ہے۔ اس قسم کے ترجموں کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

مشکیں زلف	کستوری کیسا	پدماوت۹۹/۲
گل رخسار	کنول کپول	۱/۴۸۰
کشتی ایمان	بوہت دھرم	۴/۱۸
بارش نظر	دسٹی دونگرا	۷/۳۵۴
زاغ فراق	برہ کاگ	۶/۳۵۵
دریائے دل	سرو ورھیئیا	۶/۳۵
دریائے جوانی	جل جوبن	۳/۵۸۳
دیدۂ دریوزہ گر	نین بھکھاری	
شجر غم	دکھ برکھ	۲/۶۰۹

ضیاء ماہتاب	سسی جوتی	۱/۲۴۷
رنگ گل سرخ	رنگ پہپ سرُ نگا	۳/۴۶۸
توسن جوانی	جوبن ترے	۲/۶۲۸
گنجینہ دل	ہئے بھنڈار	۴/۲۳
چشم غزال	نین کرنگن	۴/۵۵
مرغ جان	پران پریوا	۲/۵۸
کیفیت عشق	رس پیا	۷/۶۳
کیمیائے حسن	پارس روپ	۱/۶۵
مرد توانا	پرکھ بریارو	
غیبی پیغام	بدھی سندیس	
آسمانی پیغامبر	سرگ سندیسی	۱/۳۷۱

خدایا جہاں بادشاہی تراست

آدسوءِ برنوبڑراجہ آدہ انت راج جہہ چھاجا ۱/۶۰ نظامی

توئی کافریدی زیک قطرہ آب
کینھس سیپ موتِ بہہ بھرے

گہرہائے روشن تراز آفتاب
کینھس بہہ ءِ نگ نرمرے

چراغ کہ تا او نیظر وخت نور
دیپک لیس جگت کہشہ دینھا

زچشم جہاں روشنی بوددور
بھانرمل جگ مارگ چینھ

سکندر شکوہے کہ در حملہ ساز
تہہ لگ راج کھرگ پرتیہا

. مہر سلیمانی افروختہ

ہاتھ سلیماں کیر نگوٹھی

۔ پیلے نہد پائے بر پشت مور

چانٹھ چلت نہ دُکھوے کوئی

ہر کہ آمد عمارت نو ساخت

جو آوا نو گڑھاوا

اس زبان میں قرآن کو پران اور وید کہا گیا اور نماز کا مترادف جوہار کو تسلیم کیا گیا ہے:

لکھی پران بدھی پڑھو اسا نچا بھا پروان دُوَ دوجگ بانچا

نئی نئی کرے جوہار محمد رت اِٹھ پانچ بار

زبان بنائی نہیں جاتی۔ وہ بنی بنائی ہوتی ہے۔ صرف ایک تاریخی دور میں اپنے ارتقائی عمل کے دوران ایک نیا اسلوب بیان اور ایک نئی معنویت کی حامل ہو جاتی ہے۔ ہندستان کی ایک زبان جو ہندوی نام سے موسوم تھی شعری اور علمی زبان بن گئی: اسے اس مقام تک پہنچانے کا سہرا یقیناً عام مسلمانوں اور صوفیاء کرام کے سر ہے۔ یہ کنکریاں چن چن کر' انہیں دھو اور مانجھ کر لسانی تاج محل تعمیر کرنے کا عمل ہے۔ اس میں خالص دیسی نظر آنے والا ادب' فارسی کے اعلیٰ ادب کی چاشنی اپنے میں سموئے ہوئے ہے اور کئی جگہ دو آتشہ ' سہ آتشہ ہو گیا ہے۔ دو ادبی روایتوں اور ایک گری پڑی زبان کو نئے اسلوب بیان کا حامل بنانے میں ملک محمد جائسی کا تخلیقی عمل بے مثال ہے۔ آج اس زبان و ادب کو اودھی سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ جائسی کی اودھی' تلسی داس کی اودھی سے بالکل الگ پہچانی جاتی ہے۔ ہندی کے مسلم شعراء نے اس زبان کو صرف خوشنما اور معنوی تہہ داری کی حامل تراکیب ہی نہیں دیں،

انہوں نے خالص دیسی الفاظ کو نئے معانی سے روشناس کرایا ہے۔ جو الفاظ فارسی کے مترادف کے طور پر انہوں نے گڑھ اور سنوار کر اس زبان کو دیئے ہیں ان میں اسم بھی ہیں اور صفت بھی۔ سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ سیکڑوں افعال کو فارسی سے ترجمہ کر کے اس زبان میں شامل کر دیا گیا ہے۔ لسانیاتی تاریخ میں یہ ایک حادثے سے کم نہیں ہے۔ جائسی نے فارسی محاوروں کو بھی اس زبان کے قالب میں ڈھال دیا ہے۔ اس زبان کا نام وہی ہونا چاہئے جو اس کے ادبی تخلیق کاروں نے اسے دیا ہے اور وہ ہے ''بھاکھا۔''

بعد کے دور میں ایک اور زبان بھی لسانی ملاوٹ کی وجہ سے پیدا ہوئی اور جسے ۱۷۵۰ء میں اردو کا نام دیا گیا۔ یہ ایک مخلوط زبان ہے جس میں ایک دیسی زبان کے قواعد کے ڈھانچے میں فارسی' عربی اور ترکی الفاظ کی آمیزش ہوئی۔ اس کے ارتقاء میں بھی مسلمانوں کا بہت بڑا حصہ ہے۔ اس میں آج تک اعلیٰ ادب کی تخلیق ہو رہی ہے۔ ہمارے خیال میں یہ عمل لسانی اور تہذیبی پیوندکاری کے زمرے میں آتا ہے۔ یہ کوشش بھی قابل ستائش ضرور ہے لیکن اس کی ارتقاء میں تن آسانی سے کام لیا گیا ہے۔ یہ دیسی زبان کے ڈھانچے میں فارسی کی تراکیب' تشبیہات' حکایات اور لغات بھرنے کا عمل ہے۔ اس کے لئے دیدہ ریزی اور جانفشانی کی ضرورت نہیں ہے' بس کسی استاد سخن کی سند درکار ہے۔ کبھی کبھی تو ان عناصر کی اتنی بھرمار ہوئی کہ اصل دیسی زبان کے خدوخال ہی مبہم ہو گئے۔

بھاکھا کے ارتقاء میں دیسی زبان کو فارسی کے ہم پلہ بنانے کا عمل کارفرما ہے۔ اس کے لئے دو زبانوں پر پوری دسترس' دو کلچروں اور دو ادبی روایتوں میں موجود ہم آہنگی اور یگانگت کی بھرپور جانکاری کی ضرورت ہے جب کہ ریختہ کے ارتقاء میں دیسی زبان کو فارسی زبان اور ادب سے مزین

کرنے کا عمل نمایاں ہے۔ پہلا بہت مشکل اور پتہ مار کام ہے۔ دوسرا کافی سہل اور زود روی کا عمل ہے۔ لیکن انسان فطرتاً آسان راستہ اپناتا ہے۔ اسی لئے مسلمانوں کے زوال پذیر تاریخی دور میں ریختہ یا اردو کا عروج ہوا اور مسلمان دھیرے دھیرے "بھاکھا" کی وراثت سے کنارہ کش ہو گئے اور یہ زبان اور اس کا ادب ہندی کی چھتر چھایا میں ہی زندہ اور قائم رہ سکا۔

بھاکھا کا ذکر اس کے تخلیقی ادب کی چرچا کئے بغیر ادھورا ہے۔ اس زبان میں لکھی گئی سب سے پہلی شعری تخلیق کا نام "چندائن" ہے جو ملا داؤد کی تصنیف کردہ ہے۔ یہ ۷۷۷ ہجری اور ۷۸۱ ہجری کے درمیان لکھی گئی تھی۔ لیکن اس بات پر تقریباً اتفاق رائے ہے کہ اس کا سنہ تصنیف ۱۳۶۹ء ہے۔ اس کے بعد ۱۵۰۳ء میں قطبن نے "مِرگاوتی" تصنیف کی اور ہمایوں کے دور میں ۹۴۷ ہجری میں ملک محمد جائسی نے "کنہاوت" لکھی۔ اس میں شاہ وقت کے طور پر ہمایوں کا ذکر ہے۔ اس سے پہلے وہ "آکھری کلام" اور "اکھراوٹ" لکھ چکے تھے جن میں بابر کو شاہ وقت بتایا گیا ہے۔ لیکن جائسی کا شاہکار "پدماوت" ہے جو شیر شاہ سوری کے دور حکومت میں پائے تکمیل کو پہنچی۔ سلیم شاہ کے دور حکومت میں شیخ سلجھن نے "مدھومالتی" لکھ کر ادبی ذخیرے میں اضافہ کیا ہے۔ یہ سلسلہ تقریباً انیسویں صدی تک برابر چلتا رہا۔ عرصہ دراز تک ان ادب پاروں کو مہاکاویہ اور کھنڈ کاویہ کے معیار پر پرکھا جاتا رہا لیکن اب اس بات پر اتفاق رائے ہے کہ یہ مثنوی ہیں۔ اس طرح فارسی کی مایۂ ناز صنف مثنوی بھاکھا کے قالب میں ڈھل کر یہاں کی ادبی روایت میں قابل قدر اضافہ ثابت ہوئی۔ ان مثنویوں کے اجزائے ترکیبی وہی ہیں جنہیں نظامی اور خسرو مقرر کر چکے تھے۔ لیکن ان میں متواتر دوہا اور چوپائی کا استعمال ہوا ہے۔ بیانیہ شاعری کا یہ طریق اپ بھرنش کے ادب میں موجود تھا۔ لیکن اسے

زندہ کرنے کا کام یقیناً مسلمانوں نے کیا ہے۔

فارسی کی مثنویوں میں یونان' روم' ایران' ہندستان' چین' قفقاز' ترکستان اور روس کے تاریخی' نیم تاریخی واقعات اور مختلف موضوعات کو نظم کر کے بھراؤ پیدا کیا جاتا تھا۔ لیکن بھاکھا کے شعراء نے اسے ہندستانی تہذیب کا آئینہ دار بنایا ہے۔ انہوں نے ہندستانی پھلوں' پھولوں' ریت رواجوں' رہن سہن' شادی بیاہ' طرز تعلیم اور طرز عبادت کو نظم کر کے اسے خالص ہندستانی ادب بنادیا ہے۔ اور مہابھارت اور رامائن کی تلمیحات اور دیوی دیوتاؤں کی کرامات کا تخلیقی استعمال کر کے اپنی مثنویوں میں رچاؤ بھراؤ پیدا کیا ہے۔ جائسی نے ان تلمیحات کا صرف استعمال ہی نہیں کیا بلکہ انہیں متحرک علامت بنادیا ہے۔ "کنھاوت" میں مہابھارت کے کرشن' پرانوں کے کرشن اور گیتا کے کرشن کی آمیزش سے ایک "انسان الکامل" کرشن کے کردار کی تخلیق کی گئی ہے اور وحدت الوجود کی چھاپ لگا کر اوتاری کرشن کو "ودھاتا کا دوت" بنا کر پیش کیا گیا ہے۔

مثنوی ایک بہت وسیع صنف ہے۔ اس میں غزل' قصیدہ' رباعی' قطعہ' مناجات' شہر آشوب کو اپنے میں سمو لینے کی گنجائش ہے۔ بھاکا کی مثنویوں میں ان سب اصناف کی جھلک واضح طور پر ملتی ہے لیکن بطور ایک صنف ادب کے الگ سے ان کا استعمال نہیں کیا گیا ہے۔

ہندی ادب میں ان مثنوی نگاروں کے علاوہ دوسرے مستند شعراء کو بھی اہم مقام حاصل ہے۔ رحیم' عبدالنبی رس لین' شیخ مبارک' برکات اللہ شاہ اور عالم ایسے پائے کے معتبر شاعر ہیں جنہیں ہندی ادب کی تاریخ فراموش کر ہی نہیں سکتی۔ لیکن ان لوگوں نے جس زبان میں تخلیق کی ہے وہ "بھاکھا" سے مختلف ہے۔

پروفیسر محمد مجیب نے اپنی کتاب "دنیا کی کہانی" میں لکھا ہے:
"مسلمانوں کی ہر جگہ ایک بڑی تہذیبی خدمت یہ تھی کہ انہوں نے بول چال کی زبان کی قدر بڑھائی۔ یورپ میں ہسپانوی' اطالوی' ایشیا میں فارسی' سندھی' ہندی' بنگالی نے ان کی سرپرستی کی بدولت ادبی زبان کی حیثیت پائی۔" اس میں کوئی شک نہیں کہ کم سے کم شمالی ہندستان کی دیگر زبانوں کو بھی ترقی دینے میں مسلمانوں کا زبردست حصہ ہے۔ ہندی کے سب سے پہلے شاعر امیر خسرو تو ہیں ہی لیکن سندھی کے شاہ لطیف' پنجابی کے بلے شاہ اور وارث شاہ' بنگالی کے علاول بھی ان زبانوں کے اولین شعراء ہیں۔ ان زبانوں کی سرپرستی کا سہرا سلطانوں کے سر باندھ دیا جاتا ہے لیکن ان کی ترویج اور ترقی دراصل خانقاہ اور عام مسلمانوں کی کاوشوں کی ہی مرہون منت ہے۔

کسی بھی خطے یا قوم کا معیار حسن بھی اس کے کلچر سے ہی متعین ہوتا ہے۔ ہندستان کے ادب میں زنانہ حسن کا معیار یہ تھا: چاند کے جیسا گول چہرہ' ایڑی تک چوٹی' شنکھ جیسی گردن (گویا کوتاہ گردن)' کمبھ یعنی کلش جیسے پستان' چوڑی کمر' بھرے بھرے اور نمایاں نتمھ (کولھے)' کیلے کے تنے جیسی رانیں' سگا (طوطے) جیسی ناک' ہاتھی جیسی چال' بمبا پھل جیسے ہونٹ (لال اور موٹے ہونٹ) داڑ یعنی انار جیسے دانت۔ مسلمان شعراء نے اس معیار حسن کو ایسا بدلا کہ وہ پھر واپس نہ آ سکا۔ کتابی چہرہ' ستواں تلوار جیسی ناک' ناز و ادا سے پر آنکھ' متناسب پستان (سونے کے کٹورے)' پتلی کمر' شیر کی جیسی اور ہرنی جیسی چ[illegible] ان کے ادب میں حسن کا معیار ٹھہری۔ یہ ایک بہت بڑی کلچری تبدیلی تھ[illegible] یہاں کے ادب میں اس تل کے لئے کوئی جگہ نہیں تھی جس پر فارسی شاعر سمرقند و بخارا لٹادیے تھے۔ لیکن ایک مسلمان شاعر نے اس پر سو دوہو[illegible] ایک گرنتھ لکھ ڈالا۔

ہندستانی تمدن کے ارتقاء میں مسلمانوں کے حصے کی کہانی بہت لمبی ہے اور اسے مختصر وقت میں پوری طرح پیش نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے ہندستان کی کلچری ہم آہنگی کے برقرار رہنے کی تمنا کرتے ہوئے ملا منجھن کی آواز ملاتے ہوئے اس داستان کو یہیں ختم کرتا ہوں:

کھور کھور سب گھر گھر نگر انند ہلاس
کل یگ منھ جس پر تھمیں اتر بسی کیلاس

(ہر ہر کونے، ہر ایک گھر اور ہر شہر میں خوشیوں اور خوشحالی کا راج ہو۔ ایسا لگے جیسے کلجگ میں دھرتی پر جنت اتر آئی ہو)

عبداللہ ولی بخش قادری

کچھ مجیب صاحب کے بارے میں

(یہ مضمون 'پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبہ ۱۹۹۸ کے موقع
پر پیش کیا گیا)

جامعہ کے شہیدِ وفا حیاتی اراکین اپنی اپنی شان امتیاز رکھتے تھے۔ ان میں علم وفضل اور مزاج ومذاق کے نمایاں فرق نظر آتے ہیں لیکن سب دریگانہ ہیں' اپنی مثال آپ۔ خدا رحمت کند این عاشقان پاک طینت را۔

آج کا یہ یادگاری خطبہ کم از کم ہماری اس خوش فہمی کو برقرار رکھنے کا موجب ضرور ہے کہ ابھی مجیب صاحب کی یاد سے اپنے دل کو گرمانے والے موجود ہیں۔ یہ سالانہ تقریب' مرکزی یونیورسٹی جامعہ ملیہ اسلامیہ کے سالانہ کیلنڈر کا کوئی وقیع پروگرام نہ قرار پائے مگر ان کے فیضِ محبت سے سرفراز ہونے والوں کے اظہار عقیدت کی علامت بہر حال ہے۔ شاذ ہی کوئی ایسا تعلیمی ادارہ ہوگا جسے ایک فرد نے اپنی بے لوث خدمت سے 'اتنی بے سروسامانی میں' اس قدر ذمے داریوں کے ساتھ 'اتنی طویل مدت تک نوازا ہو۔ مجیب صاحب

جناب عبداللہ ولی بخش قادری' جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ایک قدیم استاد اور پروفیسر محمد مجیب کے رفقائے کار میں سے ہیں۔

اپنے علم و فضل کے اعتبار سے مورخ تھے اور اپنے پیشے کے لحاظ سے معلم۔ وہ مزاج کے اعتبار سے مسلک انسانیت کے پیرو تھے اور شوق کے لحاظ سے ادیب۔ انہوں نے ۱۹۲۶ء میں جامعہ سے پیمان وفا باندھا جب کہ ان کی عمر صرف چوبیس سال تھی۔ پھر اسی کا دم بھرتے رہے' تمام زندگی کسی اور طرف مڑ کر نہیں دیکھا۔ وہ معزز حیاتی اراکین جامعہ کی فہرست میں شامل ہونے والے سب سے کم عمر فرد رہے اور اس حیثیت سے جامعہ کی آبیاری کرنے والی سب سے زیادہ طویل المدت شخصیت۔ حصول آزادی کے بعد تقاضائے وقت نے ذاکر صاحب کو جامعہ سے چھین لیا اور ناخدائی کی ذمے داری مجیب صاحب کے سر آئی۔ حالات کی ستم ظریفی کو کیا کہا جائے کہ اس وقت جامعہ کی بنیا اس سے زیادہ ڈگمگا رہی تھی جیسا کہ مرشد کے ہمراہ قدم رکھتے وقت اسے پایا تھا۔ مزید بر آں' فرقہ وارانہ فساد اور بے اطمینانی کی فضا قائم تھی۔ تاہم اس مرد مجاہد کے نہ پائے استقلال میں رتی برابر فرق آیا اور نہ عزائم میں کمی واقع ہوئی۔

اس دور آزادی کے پہلے بیس سال کی دشواریوں کا اندازہ ان سب کو ہے جو اس دور سے گزرے ہیں۔ اسناد کو تسلیم کرانے کا مرحلہ' اخراجات کی فراہمی' تجربہ کار اساتذہ کی مفارقت' نو آموزوں کی شمولیت' ایک طرف معاصرانہ چشمک سے سابقہ' دوسری طرف تازہ واردان بساط ہوائے دل کی کم نگاہی کا مقابلہ۔ لیکن جامعہ کا کارواں آگے بڑھتا ہی رہا۔ کچھ حالات سدھرے' کچھ حالات نے ہمیں سدھارا اور جامعہ کے نئے خدوخال ابھر شروع ہوئے۔ نئے عزم کے ساتھ ۱۹۶۰ء میں جشن چہل سالہ منایا گیا جسے اس امر کا اعلانیہ قرار دیا جا سکتا ہے کہ آئین نو سے ڈرنے اور طرز کہن پہ اڑنے والا مرحلہ کسی حد تک سر کر لیا گیا ہے۔ پھر ترقی کی رفتار کچھ تیز ہوئی۔ تعلیم

سرگرمیاں بڑھنے لگیں، مضامین اور ادارے، طلبہ اور اساتذہ، مشاغل اور کارکنان سب نے کسی قدر زور پکڑا۔ اور ۱۹۷۰ء میں 'جشن زریں' کے ساتھ جامعہ نے اپنی بالغ نظری اور استحکام وجود کا گویا اعلان کردیا۔ مگر تعمیر میں مضمر خرابی کو کیا کہا جائے کہ آسودگی اور ترقی کے احساس نے صورت حال کی جا اور بے جا تنقید کا میدان بھی گرم کیا۔ نئی نسل میں جامعہ کی سست رفتاری اور دیرینہ اقدار و روایات کی پاسداری پر انگلی اٹھائی گئی اور پچھلی نسل نے تبدیلی اور تنوع کو انحراف و انحطاط کی علامت گردانا۔ مگر مجیب صاحب اپنے قدم پھونک پھونک کر بڑھاتے رہے۔ اس طرف دھیان دینے والے کم تھے کہ اس دور کے تقاضے کیا ہیں۔ مجیب صاحب جلد بازی کی روش سے بوجوہ اپنے آپ کو بچاتے رہے۔ ان کے پیش نظر ادارے کی میراث تھی، مقاصد تھے، شخصی ترجیحات و مفادات نہ تھے۔ روایات و اقدار کے تحفظ کے ساتھ عصری تقاضوں سے ہم آہنگ ہونے کا سوال تھا، شتر بے مہار کیسے بنا جاسکتا تھا۔ جامعہ کو بجا طور پر یہ خطرہ لاحق تھا کہ خدمت گزاروں کا یہ ادارہ مفاد پرستوں کی آماجگاہ بن کر نہ رہ جائے۔

۱۱ دسمبر ۱۹۷۲ء کو مجیب صاحب اپنے تاریخ کے طلبہ و طالبات کو لے کر قطب مینار گئے جہاں طبیعت خراب ہو گئی اور ۱۶ دسمبر ۱۹۷۲ء کو دماغ کا آپریشن ہوا۔ ۱۲ اپریل ۱۹۷۳ء کو علالت کے بعد بحیثیت شیخ الجامعہ اپنے فرائض منصبی کی ادائیگی کا آغاز کیا اور ۸ اپریل کو شیخ الجامعہ کی حیثیت سے تقریباً ۲۵ سال کے بعد کنارہ کش ہوئے۔ ۳۰ اکتوبر ۱۹۸۴ء کو ہم سب نے جشن مجیب منایا۔ یہ پہلا موقع تھا کہ انہیں ان کے چاہنے والوں نے علانیہ طور پر خراج عقیدت پیش کیا تھا کیوں کہ تمام زندگی وہ ہر قسم کی پذیرائی سے گریزاں رہے تھے۔ اگرچہ اب منصبی حیثیت سے بری الذمہ ہو چکے تھے، ذہنی

ر جسمانی ناتوانی سے دوچار تھے پھر بھی یہی فرماتے تھے کہ "آپ لوگ کیا
ر رہے ہیں 'کیوں کر رہے ہیں"۔ میں نے اسی روز ان سے ان کے دولت
رہ پر ہی 'مجیب صاحب احوال وافکار' پر دستخط فرمانے کی درخواست کی۔ یوں
یا ہوئے: "ارے بھئی 'آپ بھی۔" میں ان کا شارہ سمجھ گیا۔ میں نے کہا
نہیں"۔ ایک ساتھ بولنے لگے: "اچھا کیا' یہ ٹھیک نہیں ہے 'آپ کی مرضی'
ب کی خوشی" کچھ ایسے کلمات خود کلامی کے انداز میں کہتے رہے لیکن ایسا لگتا
ا کہ آسودہ خاطر ہیں۔ خوش ہیں۔ "پھر لاؤ بھئی" کہہ کر دستخط فرمائے۔ مجھے
ہ شرف حاصل رہا تھا کہ انہوں نے از راہ شفقت اپنی تصانیف سے بسااوقات
وازا اور ہمیشہ میرے نام کے ساتھ 'برادرم'، 'صاحب' جیسے الفاظ لکھے۔
یکن اس وقت وہ صرف دستخط فرما سکے تھے اور وہ بھی بدقت تمام۔ پھر وہ گھڑی
بھی آگئی جس کا کھٹکا لگا ہوا تھا اور ۲۰ جنوری ۱۹۸۵ء کو وہ جامعہ کے دامن میں
آسودۂ خواب ہو گئے۔

مجیب صاحب نے جامعہ میں اپنی زندگی کی طویل مدت تدریس'
تنظیم اور تصنیف میں صرف کی۔ ان کی اردو اور نگریزی کی نگارشات پر مشتمل
کتابیات نہایت وقیع و وسیع ہے۔ اس کے آغاز پر ان کی مقبول عام کتاب 'دنیا
کی کہانی' آتی ہے اور اس میں ان کی عالمی شہرت کی تصنیف 'انڈین مسلمز' بھی
شامل ہے جو ہندستانی مسلمانوں کی ساڑھے چھے سو سالہ تاریخ کا ایک مرقع ہے
جو دراصل ایک دستاویز بھی ہے اور ان کی فہم و دانش کی نمائندہ بھی۔ انہوں
نے علمی اور ادبی مباحث کے علاوہ تعلیمی مسائل پر بھی لکھا ہے اور ان کے افکار
اپنا مقام رکھتے ہیں۔ تاہم ان کی منکسر مزاجی کا یہ حال تھا کہ جب بھی تعلیم
کے موضوع پر ان کی تقریر سنی یا تحریر پڑھی' انہیں ہمیشہ اس معاملے میں اپنی
بے بضاعتی اور نادانی کا اظہار ہی کرتے پایا۔ انہوں نے ایک مضمون ہی اس

عنوان سے پڑھا تھا کہ 'تعلیم ایک اناڑی کی نظر میں' جو کہ اس وقت کی تعلیمی کیفیت پر ایسے کھرے تبصرے کی حیثیت رکھتا تھا کہ تعلیمی حلقوں میں گفتگو کا موضوع بنا۔ البتہ اپنی تعلیمی بصیرت کا بس ایک جگہ وہ اس قدر اقرار کرتے ہوئے ملے ہیں کہ "اپنی طرف سے بس اتنا کہہ سکتا ہوں کہ میں نے ایک قومی تعلیم گاہ میں قریب قریب بتیس سال گزارے ہیں اور اس زمانے میں جو کچھ دیکھا اور سنا ہے 'اس کی بدولت تعلیم کے مسائل کچھ سمجھنے لگا ہوں۔" یہ بات انہوں نے خطبہ جلسہ تقسیم اسناد' علی گڑھ مسلم یونیورسٹی' ۱۹۵۷ء میں کہی تھی۔ مجیب صاحب بنیادی تعلیم کے حامی تھے اور اس اسکیم سے اس کی شروعات ہی سے وابستگی رکھتے تھے لیکن پہلے اور دوسرے پنج سالہ قومی تعلیم منصوبوں کے دوران اس کے بارے میں اپنے تاثرات پیش کرنے میں دریغ نہیں کیا۔ ان کا ایک مضمون "Cult of correlation" ہے جس کا خود انہوں نے اردو ترجمہ 'ربط کا خبط' عنوان سے پیش کیا تھا جس نے تمام بنیادی تعلیم کا کام کرنے والوں کو دعوت فکر دی تھی۔ مجیب صاحب' تعلیم کے منصب کا بخوبی ادراک رکھتے تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ "تعلیم جو کچھ پیدا کیا جا گر کرتی ہے' وہ قدرت کی دین سے زیادہ نہیں ہوتا لیکن یہ معلوم کرنا کہ قدرت نے کس کو کیا اور کتنا دیا ہے' تعلیم کا منصب ہے۔" وہ تعلیم کی سماجی اہمیت کو بھی پوری طرح جتاتے نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک "تعلیم کا حق یہ ہے کہ معلم اور مدرس کو ان قدروں کے برتنے کا موقع دیا جائے جو جماعت کی مخصوص دینی اور تہذیبی دولت ہیں۔" وہ صاف طور پر کہتے ہیں کہ تعلیم کو جماعت کے مذہب' تہذیب' تاریخ اور موجودہ حالات سے جدا کرنا' اس کی گردن مروڑ دینا ہے۔" ساتھ ہی ساتھ وہ ہرگز یہ نہیں چاہتے کہ "تعلیم اپنے رہنمایانہ منصب سے دست بردار ہو جائے کیوں کہ اس طور "درس گاہیں ذہن کے قید

خانے اور امنگوں کے مقتل بن جاتی ہیں۔" مجیب صاحب نے تعلیم کے منصب کو بالکل صاف صاف یوں بیان کیا ہے کہ "تعلیم کا اگر ایک عام منصب ہے کہ وہ جماعت کے اندر اعلیٰ قدروں کو قائم رکھے تو اس کا خاص منصب یہ ہے کہ وہ موجودہ قدروں کا معیاری قدروں سے مقابلہ کرتی اور معیار کے قریب تر پہنچنے کی کوشش کرتی اور کراتی رہے۔" مجیب صاحب دراصل ان قدروں کے برتنے کی بات کرتے ہیں جو کہ "مخصوص دینی اور تہذیبی دولت ہیں۔" دین اور مذہب کے معاملے میں ان کے پختہ عقائد کا نچوڑ اپنی زندگی کے آخری ایام میں انہوں نے اپنے مضمون 'میری دنیا، میرا دین' میں پیش کیا ہے۔ ان کا اعلان ہے کہ "میرا دین خدا کا حکم ہے' ہمارے اپنے رسول کے ذریعے۔" ان کے عقیدے کی مزید صراحت ان کے دوسرے مضمون 'ہمارا دین' میں ہمیں ملتی ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ "ہماری کامیابی کا ثبوت یہ ہوگا کہ ہمارا علم اور عمل' ہمارے تصورات اور ہماری زندگی' وہ علم اور عمل' وہ تصورات اور زندگی ہو جس کا مجموعی نام اسلام ہے۔" مجیب صاحب کے ضابطہ حیات میں 'ضمیر' کا مقام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے الفاظ میں "ضمیر سے مراد غلط اور صحیح' اچھے اور برے کا وہ احساس ہے جو روزمرہ کی زندگی میں ہماری رہنمائی کرتا ہے اور جس کی وجہ سے ہم اقرار کرتے ہیں کہ صحیح بات پر عمل کرنا ہمارا فرض ہے۔"

مجیب صاحب کے علم و فضل اور مشاغل کا کماحقہ احاطہ کرنے کی نہ میں اہلیت رکھتا ہوں اور نہ ارادہ۔ انہوں نے تاریخ و سیاسیات کو ہی نہیں نوازا' اردو ادب کو بھی بہت کچھ دیا ہے۔ بچوں کے لئے کہانیاں لکھیں اور بڑوں کے لئے افسانے اور مضامین۔ بالخصوص ڈرامے کے باب میں ان کا نمایاں حصہ ہے۔ وہ اس معاملے میں دوسرے ٹیگور نظر آتے ہیں' ڈراماکاری' میک اپ'

ہدایت سب ہی سے سروکار رکھتے تھے۔ مجیب صاحب اردو ادب میں ایک صاحب طرز ادیب کادرجہ رکھتے ہیں۔ ان کے اکثر جملے دل میں گھر کر جاتے ہیں۔ ان کے الفاظ سادہ ہوتے ہیں مگر جملے کی ساخت انہیں کڑی کمان کا تیرہ بنادیتی ہے۔ ان کی عبارت خیال آفرینی اور شائستہ کلامی کی مثال ہوتی ہے۔ انہیں فنون لطیفہ سے دلی لگاؤ تھا۔ لکڑی سے پیکر تراشی کرتے تھے' چمن بندی ان کا مشغلہ تھا۔ ان کی شخصیت میں شرافت' محبت اور سخاوت کے عناصر کی کارفرمائی صاف جھلکتی تھی۔ ان کے آداب زندگی میں یہ بات بھی شامل تھی کہ جس سے لگاؤ ہو' اسے اپنی دلچسپیوں میں بھی شامل کیا جائے۔ وہ چاہتے تھے کہ ہم بھی ان کی طرح مختلف مشاغل سے اپنی شخصیتوں کو جلا بخشیں۔ اب آپ کو دو واقعات سناتا ہوں جن سے ان کی سیرت کے ایک مخصوص پہلو پر روشنی پڑتی ہے۔ ۱۹۵۷ء میں ٹیچرس کالج میں کچھ انتظامی تبدیلیاں عمل میں آئیں۔ سلامت صاحب' پرنسپل بنائے گئے اور مجھے ہوسٹل کا وارڈن مقرر کیا گیا۔ ہوسٹل کے سامنے کا قطعہ اراضی ایک ناہموار ویرانے کی سی حیثیت رکھتا تھا۔ نیز کچھ اور ضروری مرمت درکار تھی مگر شعبہ تعمیرات معذرت خواہ تھا جب کہ ہمیں دس ہزار روپے درکار تھے۔ لہذا یہ صورت سمجھ میں آئی کہ ذاتی طور پر جامعہ سے قرض لیا جائے۔ اس غرض سے شیخ الجامعہ صاحب کی خدمت میں درخواست پیش کی گئی۔ اس درخواست میں کہا گیا تھا کہ قرض کی ادائیگی کے ذمہ دار دستخط کنندگان ہوں گے' اگر جامعہ اس خرچ کی متحمل نہ ہو سکی۔ اس درخواست پر پہلے دستخط سلامت صاحب نے کیے۔ دوسرے ابوالکلام صاحب نے جو ہمارے سینئر رفیق اور ایک فعال شخص تھے اور جو جامعہ میں آرٹ اور آرٹ ایجوکیشن کے بانی ہوئے۔ تیسرے دستخط میں نے کیے تھے۔ مجیب صاحب نے ہماری درخواست پر میرے نام کے نیچے چوتھے نمبر پر اپنا نام

لکھااور بحیثیت شیخ الجامعہ ہماری درخواست منظور کردی۔ ابھی بات ختم نہیں ہوئی۔ فوراً رقم بھی مل گئی' ہماراکام بھی ہوگیا۔ چند سال کے بعد مجیب صاحب نے ۶۰ سال کی عمر پر اپنا حساب صاف کرایااور یہ پوری رقم ان کے حساب میں درج ہوگئی کیوں کہ واجب الادا تھی۔ یہ خبر ملی تو ہم لوگ چونکے' درخواست کی کہ جامعہ اداکرے ورنہ ہم سب سے مساوی سلوک کیا جائے۔ اس منزل پر جامعہ کے خازن صاحب نے جامعہ سے ہی ادائیگی کرائی۔ دوسرا واقعہ یہ ہے کہ اس وقت ٹیچرس کالج کے لکچرر کا گریڈ ۲۵۰ روپے سے ۵۰۰ روپے تک تھااور اکابرین شیخ الجامعہ ۴۴۰ روپے ماہانہ پاتے تھے۔ اور اس میں کوئی سالانہ اضافہ نہیں ہوتا تھا۔ کلام بھائی اس مقام پر پہنچ گئے تھے کہ اگلا اضافہ 'ان کی تنخواہ / ۴۴۰ روپے سے آگے لے جاتا۔ سلامت صاحب تو اس خاص زمرے میں تھے ہی، لہذا ان کا کوئی سوال نہ تھا۔ کلام بھائی نے کہا کہ ''یہ ٹھیک بات نہیں ہے کہ ہماری تنخواہ مجیب صاحب سے بڑھ جائے' اس لئے میں اس خاص گریڈ کے لیے درخواست لکھ رہاہوں' سال ڈیڑھ سال میں تمہارے سامنے بھی یہ مسئلہ آئے گا۔ تم بھی میرے ساتھ لگ جاؤ۔'' اس طور ہم دونوں کی مشترکہ درخواست شیخ الجامعہ صاحب کو بھیج دی گئی۔ طلبی ہوئی' دو ایک ادھر ادھر کی باتوں کے درمیان مجیب صاحب نے کچھ ایسا فرمایا جس کا مطلب نکلتا تھا کہ ''آپ سب بہت ہوشیار ہوگئے ہیں'' ہمیں کچھ حیرانی ہوئی اور ٹھیک طور ان کی مزاجی کیفیت کا اندازہ نہ کرسکے۔ مجیب صاحب نے ہماری حالت زار دیکھی تو مسکراتے ہوئے فرمایا کہ ''ہمارے برابر آنا چاہتے ہیں۔'' اب ہم کچھ اور گڑبڑائے لیکن انہوں نے فوراً ہی فرمایا کہ ''یہ بات مناسب نہیں ہے' ہم پہلے سے یہ رقم پارہے ہیں' آپ آہستہ آہستہ یہاں تک آپائے ہیں۔ اس لئے آپ کی درخواست خارج ہوگئی۔'' پھر مسکرانے لگے۔ حسن

اتفاق یہ ہے کہ اسی زمانے میں جامعہ کے گریڈوں میں تبدیلی آئی اور صورت حال ہی بدل گئی۔

مجیب صاحب کے تصور تعلیم میں اپنے گردو پیش کی آگاہی، علم وادب سے شناسائی، معلومات عامہ کی پذیرائی، فنون لطیفہ سے لطف اندوزی غرض یہ کہ اپنے ذہنی اور مادی ماحول سے بھرپور وابستگی شامل تھی۔ ان کی خواہش اور کوشش یہی رہتی تھی کہ جامعہ کے بچے ہوں یا اساتذہ، سب میں وسعت نظر پیدا ہو۔ طلبہ کے لیے نہرو انعام کا اجراء، اساتذہ کو اپنے مضامین اور کتابیں تبصرے کے لیے دینا، ان سے ایسے موضوعات پر مضامین لکھنے کی فرمائش کرنا جن سے وہ بے خبر ہوں مثلاً انہوں نے مجھ سے ہندستانی رقص پر لکھنے کے لیے کہا اور اس سے متعلق مواد بھی فراہم کیا کیوں کہ میری بے مذاقی کو جانتے تھے اور یہ میری خوش بختی تھی کہ عزیز بھی رکھتے تھے۔ ایسی چھوٹی چھوٹی کوششیں اور ان کی اپنی مثالی زندگی ان کے جذبۂ دل کی غمازی کرتی ہیں اور ہم سے مطالبہ بھی۔

سید حسین نصر

ترجمہ: فرحت اللہ خاں

ابن سینا اور فلسفی۔ سائنس داں(۱)

ابن سینا کے پیش رو

روایت شناس اسلامی حلقوں میں عام طور پر یہ خیال پایا جاتا ہے کہ مسلم دنیا میں نمودار ہونے والا پہلا فلسفی ایران شہری نام کا ایک ایرانی تھا جس نے مشرق کو فلسفے سے روشناس کرانے کی کوشش کی۔ الفارابی سے لے کر سہروردی تک، بعد کے تمام فلسفی، مشرق کو ہی فلسفے کی اصل جائے پیدائش تصور کرتے تھے (۱) لیکن اس شخص کے بارے میں اس کے نام کے سوا اور کچھ معلوم نہیں۔ اس کی تصنیفات کا ایسا کوئی قابل لحاظ حصہ بھی باقی نہیں بچا ہے جس کی بنیاد پر ہم اس کے، مسلم فلسفے کا بانی ہونے کا دعویٰ کر سکیں۔ دوسری طرف اسلامی مشائی (Peripatetic) فلسفہ ہے، جو اسلامی دنیا میں رائج فلسفے کے مختلف مکاتیب فکر میں سے ایک تھا، مگر مغرب صرف اسی سے واقف ہے اور اسے ہی اسلامی فلسفے سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کی بناء ابو یعقوب الکندی نے ڈالی تھی۔ الکندی کو "عربوں کا فلسفی" (۲) کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔

سید حسین نصر، پروفیسر شعبہ اسلامک اسٹڈیز، واشنگٹن یونیورسٹی، واشنگٹن ڈی سی

الکندی کو فلسفے کے اس مکتب کا بانی تصور کیا جانا چاہئے جس میں ارسطوئی فلسفے کی وہ تعبیرات جو فلسفے کے اسکندریائی (Alexandrian) مفسروں، خصوصاً الکزینڈر افروڈی زیس (Alexander Aphrodisias) اور تھرمسٹی اس (Thermistius) کا عطیہ تھیں، نوفاطونیت (Neoplatonisum) کے ساتھ ہم آمیز ہو گئیں۔ نوفلاطونیت ارسطو کی دینیات (Theology of Aristotle) جو این نیڈس (Enneads) کے عنوان سے معروف ہے اور ارسطو سے غلط طور پر منسوب *Liber de Causis* جو پراقلس (Proclus) کے رسالے دینیات کے اصول[۳] (Elements of Theology) کی تلخیص ہے، کے ترجمے اور توضیحات کے ذریعے مسلمانوں میں متعارف ہوئی تھی۔ اس مکتب فکر میں بھی، سائنس کو فلسفے کے ساتھ مربوط کیا گیا تھا، یا یوں کہیں کہ سائنس کو فلسفے کی ایک شاخ تصور کیا جاتا تھا۔ ایک اور مفہوم میں فلسفے کا آغاز سائنس کی درجہ بندی کے ساتھ ہوا۔ الکندی ہی کی طرح، اس مکتب فکر سے وابستہ عظیم اہل دانش، فلسفی بھی تھے اور سائنس داں بھی، مگر کہیں کہیں، مثلاً جیسے ابوسلمان السجستانی کے یہاں، فلسفہ، سائنس پر غالب آجاتا تھا اور البیرنی کی طرح، کبھی کبھی سائنس، فلسفے پر حاوی ہو جاتی تھی۔

فلسفی۔سائنس دانوں کے اس مکتب فکر کے بانی الکندی ۱۸۵ھ / ۸۱۰ء میں بصرہ میں پیدا ہوئے۔ وہ قبیلہ کندہ سے وابستہ ایک معزز خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ ان کے والد کوفے کے گورنر تھے۔ الکندی نے بصرے میں بہترین تعلیم حاصل کی۔ ان دنوں بصرہ پر نزدیک ہی واقع جند شاپور

کے مکتب فکر کے اثرات بھی پڑ رہے تھے۔ بعد میں مزید تعلیم کے لئے وہ بغداد گئے جو عباسیوں کی توجہ سے ایک عظیم مرکز علم و دانش بن چکا تھا۔ جلد ہی انہوں نے عربی زبان میں دستیاب فلسفے اور دیگر علوم پر دست رس حاصل کرلی اور انہیں اسلامی تناظر سے مربوط کرنے کی کوششیں شروع کر دیں۔ مختلف علوم پر ان کی ماہرانہ دست رس نے انہیں المامون اور المعتصم جیسے خلفاء کا چہیتا بنادیا۔ وہ خلیفہ المعتصم کے بیٹے کے اتالیق بھی مقرر کیے گئے۔ دربار میں الکندی کو اایسا مرتبہ اور مقام حاصل تھا جو بعد کے کسی فلسفی یا اہل دانش کو نصیب نہ ہو سکا۔ مگر دربار سے یہ قربت اور یہ مرتبہ برقرار نہیں رہ سکا اور خلیفہ المتوکل کے عہد اقتدار کے دوران' الکندی' جب عمر کی آخری منزل میں تھے' معتوب ہوگئے اور ۲۵۲ھ / ۸۶۶ء میں انہوں نے گم نامی کی حالت میں وفات پائی۔ (۴)

اگرچہ الکندی کو تاریخ اسلام کی مشہور ترین شخصیتوں میں شمار کیا جاتا ہے مگر اب سے تقریباً ۳۰ سال پہلے تک ان کی معدودے چند عربی تصنیفات ہی دستیاب تھیں۔ ۳۰ سال پہلے استنبول میں الکندی کی بہت سی عربی تصنیفات دریافت کی گئیں جس کے بعد اہل علم کو ان کے خیالات کو خود ان کے لفظوں میں پڑھنے کا موقع ملا۔ مگر پھر بھی ان کے وہ ۴۰ یا ۵۰ رسالے جو باقی بچے ہیں' تصنیفات کے اس بڑے ذخیرے کا محض ایک چھوٹا سا حصہ ہیں' جو انہوں نے اپنے بعد چھوڑا ہوگا کیوں کہ ابن ندیم کی فہرست میں ان کی ۲۵۰ کتابوں کا ذکر آیا ہے۔ الکندی کی ان تصنیفات میں' جو ہم تک پہنچ سکی ہیں' مابعد الطبیعیات پر ان کا رسالہ' منطق پر کئی رسالے' علوم کی درجہ بندی سے متعلق ان کی تصنیف' ارسطو پر مباحث' عقل کی تشریح و تعبیر سے متعلق ان کی مشہور زمانہ تصنیف' جو مغرب میں De Intellectu کے نام سے معروف ہوئی اور جس نے ابن

سینا جیسے بعد کے فلسفیوں پر زبردست اثرات مرتب کیے(۵)' عباسی خلافت کی مدت کے بارے میں ان کی پیش گوئی اور ریاضی و دیگر نیچرل علوم پر ان کے مقالات شامل ہیں(٦)

لاطینی مغرب بھی' فلسفے اور دیگر علوم سے متعلق ان کی تصنیفات کے ترجمے کے ذریعہ 'الکندی کے نام سے پوری طرف واقف تھا۔ وہ ان مسلم شخصیات میں سے ایک ہیں جو مغرب میں بہت زیادہ معروف رہی ہیں' خاص طور پر علم نجوم کے میدان میں کہ انہیں اس علم کے کاملین میں شمار کیا جاتا تھا۔ درحقیقت مغرب میں کئی اہل نظر نے انہیں علم نجوم کے سات کاملین (Judices) میں سے ایک تصور کیا ہے۔ عہد وسطیٰ میں الکندی نے زبردست شہرت حاصل کی جو نشاۃ الثانیہ (Renaissance) کے زمانے تک برقرار رہی۔ اس شہرت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ اس زمانے کے معروف مصنف Cardanus نے الکندی کو انسانی تاریخ کے بارہ اہم ترین اور اثرات کے لحاظ سے عظیم ترین اہل دانش میں شمار کیا ہے۔

الکندی میں ایسی بیشتر صفات پائی جاتی ہیں جنہیں بعد کے فلسفی۔ سائنسدانوں کا طرۂ امتیاز کہا جاسکتا ہے۔ ان کی دلچسپیوں کا دائرہ نہایت واسیع تھا۔ وہ منطق' نیچرل علوم' طب' موسیقی اور اس کے ساتھ ہی دینیات اور مابعد الطبیعیات کے منتہی تھے۔ وہ ایک سچے مسلمان تھے مگر اس کے باوجود وہ ہر ذریعے اور سرچشمے سے علم حاصل کرنے پر یقین رکھتے تھے۔ انہوں نے مابعد الطبیعیات پر اپنے مشہور رسالے میں' جس کا اکثر و بیشتر حوالہ دیا جاتا ہے' لکھا ہے: "تلاش حق میں کوئی شرم نہیں کرنی چاہیے اور علم چاہے جہاں سے بھی حاصل ہو اسے حاصل کرنا چاہیے' خواہ وہ گذری ہوئی نسلوں اور باہر کے لوگوں سے ہی حاصل کیوں نہ ہو۔ جویائے حق کے لیے حق سے بڑی اور کوئی چیز نہیں

ہوتی؛ حق اپنے متلاشی کو کبھی خراب و خوار نہیں کرتا' بلکہ اس کا مقام و مرتبہ بلند کرتا ہے۔"(۸)

مگر اس کے ساتھ ہی الکندی میں اپنی کچھ مخصوص صفات بھی ہیں۔ فلسفے میں وہ نوفلاطونیت (Neo-platonism) کے اسکندریائی (Alexandrian) مکتب کے مقابلے میں' جسے الفارابی نے اختیار کیا' ایتھنس کے مکتب سے زیادہ قریب تھے۔ انہیں وہ فرضی اور تردیدی قیاسی منطق (Disjnuctive Syllogism) زیادہ عزیز تھی جنہیں ایتھنس کے نوفلاطونیوں اور پراقلس نے استعمال کیا اور جن پر بعد میں الفارابی نے' جو ارسطو کے زبردست پیرو تھے' سخت نکتہ چینی کی اور اس قسم کی منطقی کاوشوں کو کمزور قرار دیا ہے۔ الکندی کی' جادو ٹونے سے متعلق علوم (Occult Science) میں بھی دلچسپی تھی جو بعد کے فلسفی۔ سائنس دانوں میں نظر نہیں آتی۔

مذہب کے معاملے میں الکندی معتزلہ دینیات کے قریب تھے اور انہوں نے اسے ایک فلسفیانہ بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے فلسفے اور مذہب یا عقیدے اور عقل کے درمیان ایک ربط بھی تلاش کرنے کی کوشش کی جو الفارابی اور ابن سینا کی تصنیفات میں نظر نہیں آتی۔ الکندی کے نزدیک علم کی صرف دو ممکنہ قسمیں ہو سکتی ہیں۔ ایک العلم الالٰھی جو خدا اپنے رسولوں کو عطا کرتا ہے اور دوسرا العلم الانسانی جس کی اعلیٰ ترین شکل فلسفہ ہے۔ اول الذکر' ثانی الذکر سے برتر ہے کہ وہ ایسی سچائیوں تک رسائی حاصل کر سکتا ہے جن تک انسانی علم خود اپنے طور پر کبھی نہیں پہنچ سکتا۔ لہٰذا عدم سے وجود کی تخلیق اور حشر اجساد جیسی حقیقتوں کو' جن کا علم وحی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے' بعینہٖ قبول کر لینا چاہئے خواہ انہیں فلسفے کے ذریعے ثابت نہ کیا جا سکے یا وہ انسانی علم کی ضد ہوں۔ اس لحاظ سے فلسفہ اور دیگر عقلی

علوم وحی کے تابع ہیں۔

الکندی، عقول (Intellect) اور افلاک کی تخلیق سے متعلق نوفلاطونی تصور کو بلا تکلف تسلیم کر لیتے ہیں اور ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ عدم سے وجود پیدا ہو سکتا ہے اور یہ کہ سلسلۂ مخلوقات (Chain of Being) مشیت الٰہی پر منحصر ہے۔

الکندی کے زیر اثر "ہیلینی (Hellenistic) اصل کے تصورات اور موضوعات پر ایک اسلامی تناظر اور ایک نئے علمی محاورے میں غور و فکر شروع ہوا۔ الکندی کے فیضان سے وجود میں آنے والے اس نئے مکتب فکر کی تشکیل میں افلاطون اور سقراط، نوفلاطونیوں اور رواقیوں (Stoics)، Hermeticists اور فیثا غورث (Pythagorus) کے پیروؤں اور قدیم حکماء اور ریاضی دانوں کے اثرات شریک رہے ہیں۔ یہ ایک ایسا مکتب فکر تھا جس نے ایک طرف تو اپنے زیر غور مسائل و موضوعات کے اندرونی ربط اور منطقی تقاضوں کے ساتھ وفاداری برتی اور ساتھ ہی ان عناصر کو بھی جذب کیا جو نئی اسلامی برادری کے بعض اجزاء کی عقلی و نفسیاتی ضرورتوں سے ہم آہنگ تھے۔ اس نے ایک ایسا علمی و فکری تناظر تشکیل دیا جس کا ایک سرا اُس امکان سے منسلک تھا جس کو بروئے کار لایا جانا ضروری تھا اور دوسرا سرا ایک ضرورت سے وابستہ تھا، جس کی تکمیل لازمی تھی۔ یہ علمی و فکری تناظر پوری طرح اسلام کے نظریۂ عالم سے ہم آہنگ تھا۔

الکندی کے بعد ایسے بہت سے افراد سامنے آئے جنہیں علوم و فنون کی تقریباً ہر شاخ اور ساتھ ہی فلسفہ و دینیات سے گہری دلچسپی تھی۔ یہ وہ افراد تھے جن کی ذات میں نشاۃ الثانیہ کے عہد کے سائنس دانوں اور فلسفیوں کی دلچسپیاں اور عہد وسطیٰ کے فلسفیوں اور علمائے دینیات کے علمی سروکار یکجا ہو گئے تھے۔

ان عالموں نے ایک ایسے طبقے کی بنیاد ڈالی جس نے فلسفے اور عقلی علوم کو بے انتہا ترقی دی مگر ساتھ ہی جس کی مفکرانہ ضرورتیں اسلام کے دائرے میں رہ کر ہی تشفی حاصل کرتی تھیں۔ اس طرح مذہب اور سائنس میں وہ افتراق اور خلیج پیدا نہیں ہوئی جو مغرب میں عہد وسطٰی کے بعد ظہور میں آئی۔ الکندی، فلسفی۔ سائنس دانوں کے اس نئے مکتب کی پہلی مثال ہیں اور ان اہل دانش کی آمد کی بشارت دیتے ہیں جو ان کے بعد آئے اور جنہوں نے ان کی بصیرتوں کو وسعت دی۔

الکندی کے قریب ترین شاگردوں میں احمد بن طیب السرخسی (۹) سب سے زیادہ معروف ہیں جو عقیدے کے لحاظ سے شیعہ تھے۔ وہ ایک زمانے میں خلیفہ المعتمد کے اتالیق تھے مگر بعد میں خلیفہ کے بعض راز فاش کرنے کے سبب معتوب ہو گئے۔ بعد کے بعض عالموں کے نزدیک وہ نبوت کا انکار کرنے والوں میں سے تھے (۱۰)۔ الکندی کے تلامذہ میں ابو معشر البلخی کا نام بھی آتا ہے جو عہد وسطٰی کے مغرب میں Albumasar کے نام سے ایک بلند پایہ عالم نجوم تصور کئے جاتے تھے۔ اسی طرح ابو زید البلخی کا نام بھی آتا ہے جو صور الاقالیم اور مسالک والممالک جیسی کتابوں کے مصنف ہیں۔ یہ دونوں کتابیں مسلمانوں میں جغرافیہ پر اولین تصانیف میں شمار کی جاتی ہیں جو بعد میں استخری اور ابن حوقل کی تصنیفات کے لئے سرچشمۂ فیضان ثابت ہوئیں۔ ان افراد نے الکندی کے فلسفیانہ افکار واثرات کو فروغ دیا، خاص کر عقلی علوم کے میدان میں، اور الکندی کے اصل نمائندے اور عظیم فلسفی۔ سائنس داں ابو نصر الفارابی کے، ظہور میں آنے سے پہلے کے عرصے کو اپنے افکار سے آباد رکھا۔

الفارابی، جنہیں لاطینیوں نے Alpharabius کہا اور جو متاخرین میں

معلم الثانی کے لقب سے مشہور ہوئے' ۲۵۷ھ / ۸۷۰ء کے آس پاس
یہ خراسان کے فاراب علاقے میں واسج کے مقام پر پیدا ہوئے۔(۱۴)
وانی کے دنوں میں ہی انہوں نے بغداد کا سفر کیا جہاں متا بن یونس سے منطق
فلسفے میں درس لیا۔ پھر وہ حران گئے جہاں انہوں نے یوحنا ابن حیلان کا تلمذ
یار کیا۔ شروع ہی سے الفارابی میں حد درجہ دزاکی اور علم کی ہر شاخ پر دست
ل حاصل کرنے کی خداداد صلاحیت نظر آتی تھی۔ وہ جلد ہی ایک فلسفی اور
نس داں کی حیثیت سے مشہور ہو گئے اور بغداد واپس پہنچے تو ان کے گرد
ذہ کا ایک حلقہ پیدا ہو گیا جس میں مشہور عیسائی فلسفی یحیٰ ابن عدی بھی شامل
۔ مگر عباسیوں کی راجدھانی میں الفارابی کا قیام طویل نہیں رہا۔ انہوں نے
۳ھ / ۹۴۱ء میں اس شہر کو خیر باد کہا اور حلب (Allepo) جا پہنچے جہاں وہ
ب الدولہ الحمدانی کے دربار سے وابستہ ہو گئے اور ۳۹۳ھ / ۹۵۰ء میں اپنی
ت تک وہیں قیام پذیر رہے۔

الفارابی' ارسطو کے عظیم شارح اور پیرو کی حیثیت سے مشہور ہیں۔
ں نے Hermeneutics, Cotegories Prior and Posterior
Analytics, Sophistics, Rheto اور Poetics اور اس کے علاوہ
ق میں Porphyry کی Isagogue نیز ارسطو کی Nichomachean
Ethi' Physics' De Caelo اور Meteorology کی شرحیں لکھیں۔
وں نے Metaophysics کی بھی شرح لکھی' جو اس لحاظ سے تو اہم ہے ہی
۔ اس کے ذریعے یہ معلوم ہوتا ہے کہ الفارابی نے مابعد الطبیعیاتی اور وجودیاتی
(Ontological) سوالات کو کس طرح حل کیا' مگر اس کے ساتھ ہی اس نے
ارسطو کی مابعد الطبیعیات کے بارے میں ابن سینا کی فہم کو بھی براہ راست متاثر
لیا۔ منطق کے موضوع پر الفارابی کی تصنیفات خاص طور پر بہت اہم ہیں کیوں

کہ ان میں ارسطو کی منطق کو نہایت مناسب اور صحیح عربی اصطلاحوں میں پیش کیا گیا ہے اور یہی اصطلاحیں بعد میں اسلامی علوم کی تقریباً تمام شاخوں میں مقبول و رائج ہو گئیں۔(۱۵)

ارسطو کے طریقۂ کار سے گہری وفاداری کے باوجود' جسے الفارابی تمام عقلی علوم (Discursive Sciences) کی کلید تصور کرتے تھے' اور اس کے باوجود کہ وہ نفسیات کے میدان میں ارسطو کے نقش قدم پر چلتے تھے' الفارابی کسی بھی لحاظ سے صرف اور محض ارسطو کے مقلد نہیں تھے۔ اس کے برعکس انہوں نے ارسطو اور افلاطون کی بصیرتوں میں اتحاد پیدا کرنے کی کوشش کی۔ دیگر تمام مسلم علماء و حکماء کی طرح وہ بھی ان دونوں افراد کی دانش کو الہام الٰہی کا عطیہ تصور کرتے تھے اور سمجھتے تھے کہ ان دونوں میں اصلاً کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔ الفارابی نے اس مقصد کے تحت کئی رسائل تصنیف کئے جن میں سب سے زیادہ شہرت کتاب الجمع بین رأی الحکیمین افلاطون الالٰھی وارسطو کو حاصل ہوئی جس میں انہوں نے ان دونوں قدیم حکماء کی بصیرتوں میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سے قبل نوفلاطونیوں اور ان لوگوں نے بھی یہی کام کیا تھا جنہیں پراقلس نے "فلسفیوں کے سلسلۂ زریں" کا نام دیا ہے۔(۱۶)

الفارابی ایک سیاسی مفکر بھی تھے۔ درحقیقت انہیں اسلام میں فلسفہ سیاست کا بانی تصور کیا جا سکتا ہے۔(۱۷) اس میدان میں انہوں نے زیادہ تر افلاطون کے نظریات کا تتبع کیا ہے۔ وہ ارسطو کو فلسفیوں کا امام تصور کرتے تھے۔ الفارابی کو افلاطون کے فلسفۂ سیاست کا علم Republic (ریاست) اور Laws پر ایک غیر معروف شرح کے توسط سے ہوا تھا۔(۱۸) الفارابی نے افلاطون کے پیغمبر۔بادشاہ (Prophet-ving) کے تصور کو ابراہیمی روایت

کے پیغمبر اور بانیٔ شریعت کے تصور سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کے نزدیک کامل ریاست وہ ہے جس میں ایک واحد مُنزل من اللہ قانون کو بالادستی حاصل ہو۔ان کا سیاسی فلسفہ ان کی آراء اھل المدینۃ الفاضلۃ(۱۹)' کتاب تحصیل السعادۃ اور کتاب السیاسۃ المدنیۃ جیسی کتابوں میں موجود ہے۔ یہ کتابیں اسلامی روایت میں اپنی طرز کی اہم ترین تصنیفات ہیں جنہوں نے ابن رشد کو بہت زیادہ متاثر کیا' جو ابن سینا کے مقابلے میں الفارابی سے کہیں زیادہ قربت فکر رکھتے تھے۔

الفارابی اس لحاظ سے بھی ارسطو سے مختلف تھے کہ وہ موسیقی میں گہری دلچسپی رکھتے تھے اور انہیں فیثاغورث کے نقطہ نظر سے گہری ہمدردی تھی' جب کہ تمام دستیاب معلومات کے مطابق ارسطو کو موسیقی میں کوئی دخل نہ تھا۔ معلم الثانی نے فیثاغورث کی Trivium اور Quadrivium کی تمام شاخوں پر رسالے لکھے ہیں مگر انہیں خاص شہرت موسیقی کے میدان میں حاصل ہوئی' اس حد تک کہ موسیقی میں ان کی نمایاں مہارت کے بارے میں کئی کہانیاں مشہور ہو گئیں۔ موسیقی کے نظری معاملات پر عبور ہونے کے ساتھ ساتھ الفارابی ایک ماہر موسیقار بھی تھے۔ موسیقی پر ان کی تصنیف کتاب الموسیق الکبیر (۲۰) عہد وسطیٰ کا' اس موضوع پر' اہم ترین کام ہے جس نے مشرق و مغرب دونوں کو متاثر کیا اور جو بعد کے زمانے میں ایک مستند کتاب حوالہ کے طور پر مقبول ہوئی۔الفارابی کی دھنیں جلد ہی مشرق کے علاقوں میں مقبول ہوئیں' خاص طور پر بعض صوفی سلسلوں نے انہیں اختیار کیا' اور بعض صوفی سلسلوں میں' بالخصوص وہ جنہوں نے سماع کی روایت کو زندہ رکھا ہے' یہ دھنیں اب بھی بجائی جاتی ہیں۔

تصوف سے الفارابی کی وابستگی محض اتفاقی نہیں ہے کیوں کہ منطق اور

سیاسی فلسفے پر عبور کے باوجود انہوں نے ایک صوفی کی زندگی گذاری اور ان کی تمام تصانیف میں تصوف کی روح' یہاں تک کہ تصوف کی بعض اصطلاحیں بھی' جاری وساری نظر آتی ہیں(۲۱) ۔ انہیں حد درجہ دنیازدگی کی زندگی سے نفرت تھی۔ انہیں فطرت کی پاکیزگی اور اس کے قرب میں گذرنے والی زندگی کی سادگی بہت عزیز تھی۔ اس لئے وہ اپنے طلباء کے ساتھ شہر کی بھیڑ بھاڑ سے دور دریا کے کنارے سبزہ زاروں پر جانکلتے تھے اور وہیں کلاسیں لیتے تھے۔ وہ اکثر و بیشتر مشرق وسطیٰ کے اپنے روایتی لباس میں رہتے تھے اور ان کے سر پر پروں والی ٹوپی رہتی ہے۔ وہ دربار کے لباسوں کے ضابطوں پر بھی عمل نہیں کرتے تھے۔ مگر بعض اوقات دربار جاتے وقت' اپنے ناقدین کو چپ کرنے کے لئے' تمام لوگوں سے بہتر کپڑے بھی زیب تن کر لیا کرتے تھے (۲۲)۔

تصوف میں الفارابی کی دلچسپی ان کی معرکۃ الآراء تصنیف الفصوص الحکم (۲۳) سے ظاہر ہوتی ہے جس نے مشرقی دانش کو حد درجہ متاثر کیا ہے اور جو بعض مدارس میں آج بھی نصاب میں شامل ہے۔ اگرچہ اس کے مستند ہونے پر شکوک و شبہات کا اظہار کیا گیا ہے (۲۴)' مگر ان کے جو اسباب بیان کئے گئے ہیں وہ کافی وشافی معلوم نہیں ہوتے' اور یہ بات خاصی قرین قیاس لگتی ہے کہ یہ کتاب الفارابی کی ہی ہے یا پھر ان کے مکتب فکر سے تعلق رکھتی ہے۔ بظاہر تو اس کتاب کا مقصد مشائی مابعد الطبیعیات کے اصول مرتب کرنا معلوم ہوتا ہے' مگر علامتی معنی میں یہ کتاب عرفان کے ایک سلسلے (Cylcle of gnosis) سے بحث کرتی ہے اور آج ایران میں یہ اسی طرح پڑھائی جاتی ہے (۲۵)۔ اس تصنیف کی کئی شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں مشہور ترین شرح اسماعیل الحسینی الفارانی کی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کتاب نے اسلامی دنیا پر کیا گہرا اثر ڈالا ہے (۲۶)۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ

لفارابی ایک طرف تو ارسطو کی تصنیفات کے شارح اور مبلغ کے طور پر اور عربی زبان میں منطق کے اصول مرتب کرنے کے لئے مشہور ہیں' تو دوسری طرف وہ افلاطون کے زیر اثر ایک سیاسی مفکر' ایک سائنس داں' ایک نہایت دراک ریاضی داں اور موسیقار نیز ایک ایسی کتاب کے مصنف بھی نظر آتے ہیں جسے بعد میں عرفان (Gnosis) کے اصولوں کے مجموعے کی حیثیت سے قبول عام حاصل ہوا۔ الفارابی فلسفی۔سائنس دانوں کے مکتب فکر کے ایک درخشندہ نمائندے اور ترجمان تھے۔ انہیں الکندی کے مقابلے میں ابن سینا کا زیادہ قریبی پیش رو تصور کیا جانا چاہئے جس کی شخصیت میں اس مکتب فکر کو اپنا سب سے بڑا اور روشن ترین نمائندہ حاصل ہوا۔

ابن سینا کے پیش رووٗں میں الفارابی کے ایک ہم عصر محمد زکریا الرازی (متوفی ۳۱۱ھ / ۹۲۳ء اور ۳۲۰ھ / ۹۳۲ء کے درمیان) خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو اسلامی دنیا کے ساتھ ساتھ مغرب میں بھی اتنے ہی مشہور و معروف رہے ہیں (۲۷)۔ اگرچہ وہ اپنے آپ کو قدیم زمانوں کے عظیم ترین اہل دانش کے برابر تصور کرتے تھے' اور اگرچہ انہوں نے پانچ ابدی اصولوں کی بنیاد پر اور Timaeus کی اسکندریائی (Alexandrian) تشریح کے مطابق ایک خصوصی علم کائنات (Cosmology) ترتیب دیا' مگر ان کے ہم عصر اور بعد کے لوگوں نے انہیں ایک فلسفی کے مقابلے کہیں زیادہ بڑا حکیم و طبیب تصور کیا ہے۔ الفارابی اور پھر البیرونی نے ان کے فلسفیانہ اور مذہبی افکار پر' سخت نکتہ چینی کی ہے' جو ایک طرف نوفلاطونیت اور عرفانیات (Gnosticisim) سے متاثر ہیں تو دوسری طرف ان پر مانویت (Manichaeanism) کے بھی گہرے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں (۲۸)۔ مگر ان موضوعات پر ان کی کوئی تصنیف اب باقی نہیں ہے۔ البتہ طب میں ان کے تجرباتی طریقہ کار' جو ان کی

معرکتہ الآراء تصنیف کتاب الحاوی میں موجود ہے' اور کیمیا سے متعلق ان کے علم نے جوان کی کتاب سِرّ الاسرار (۲۹)' میں دیکھا جاسکتا ہے' نہ صرف ان کے عہد میں سائنسی علوم کے ارتقاء میں بڑا اہم کردار ادا کیا بلکہ ابن سینا کے علمی مشاغل کے بعض دائروں' جو خاص طور پر طب اور سائنسی علوم سے متعلق ہیں' کو بھی متاثر کیا۔

اسلامی فلسفے کی تاریخ میں عموماً الفارابی کے بعد ابن سینا کو ہی اس مکتب فکر کا دوسرا اہم نمائندہ تصور کیا جاتا ہے مگر ان کے درمیان کئی اور فلسفی اور سائنس داں بھی ہیں جو اس لحاظ سے اہم ہیں کہ وہ ابن سینا کا فوری پس منظر فراہم کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں ابوالوفا' ابو سہل الکوہی' ابن یونس' عبدالجلیل السجزی' البیرونی اور الاخوان الصفا جیسی اہم سائنسی شخصیات نیز الخوارزمی' جس نے مفاتیح العلوم مرتب کی اور الفہرست کے مولف ابن ندیم جیسے سائنسی قاموس نگاروں کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ ان کے علاوہ بعض اور قابل ذکر فلسفی اور ماہرین منطق بھی ہیں جن میں ابوالبرکات البغدادی (۳۲)' ابن مسکویہ (ابن سینا کا ہم عصر جس کی اخلاقیات سے متعلق تصنیفات بہت مشہور ہیں)' ابو سلیمان السجستانی' ان کے شاگرد ابوحیان التوحیدی اور ابوالحسن العامری کے نام نمایاں ہیں۔

اس حلقے کے افراد میں' السجستانی اور العامری مغربی دنیا کے لئے بالکل غیر معروف رہے ہیں' حالانکہ ان کے اپنے زمانے میں اور اسلامی فلسفے کے بعد کے عالموں میں ان کا بڑا اثر اور شہرت رہی ہے۔ السجستانی' جس کا عرصہ حیات ۳۱۰ھ / ۹۲۲ء سے ۳۹۰ھ / ۹۹۹ء تک پھیلا ہوا تھا' متا ابن یونس اور یحیٰی بن عدی کا شاگرد تھا اور الفارابی و ابن سینا کے درمیانی وقفے میں اسے بغداد کا سربرآوردہ فلسفی شمار کیا جاتا تھا۔ اس کا گھر اہل علم کی ملاقاتوں کا مرکز بن گیا

تھا۔ ان محفلوں میں ہونے والی بحثوں کو اس کے اہم ترین شاگرد اور طالب علم ابوحیان التوحیدی نے اپنی تالیف مقابسات میں جمع کر لیا ہے۔ التوحیدی کی بیشتر معلومات افزا کتابیں، مثلاً الامتاع والمؤانسة، اس کے استاد کے اقوال و آراء سے بھری پڑی ہیں۔ السجستانی بنیادی طور پر اپنی منطق اور اپنی مشہور تاریخ فلسفہ صیوان الحکمة کے سبب معروف ہیں۔ اس کتاب کو بعد میں ابوالحسن البیہقی نے اپنی تصنیف تتمہ صیوان الحکمة (۳۴) میں مکمل کیا۔ صیوان الحکمة کے چند اجزاء ہی باقی رہ گئے ہیں۔ السجستانی کے اثرات اور مختلف فلسفیانہ مضامین سے متعلق اس کے افکار التوحیدی کی تصانیف کے ذریعے معلوم کئے جا سکتے ہیں، جن سے یہ انکشاف بھی ہوتا ہے کہ ابن سینا سے پہلے والے زمانے کے بغداد کی علمی زندگی میں اسے کیسا وقار و اعتبار حاصل تھا۔

ابوالحسن العامری (متوفی ۳۸۱ھ / ۹۹۲ء) کو، جو السجستانی کا ہم عصر تھا اور بغداد کے ایک سفر کے دوران دونوں کی ملاقات بھی ہوئی تھی، الفارابی اور ابن سینا کے درمیانی وقفے میں، کئی لحاظ سے، اہم ترین فلسفی کہا جا سکتا ہے۔ اس کی پیدائش نیشاپور میں ہوئی اور اس نے ابوزید البلخی کے ساتھ تعلیم حاصل کی۔ اسے بغداد پسند نہیں تھا، اس لئے وہ جلد ہی اپنے وطن خراسان منتقل ہو گیا (۳۵)۔ العامری نے مذہب اور سائنس میں تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس نے اسلام کے دفاع میں نیز دوسرے مذاہب اور ان کے سیاسی نظام پر اسلام کی برتری ثابت کرنے کے لئے ایک کتاب الاعلام بہ مناقب الاسلام تصنیف کی (۳۶)۔ وہ ساسانیوں کے سیاسی افکار اور یونانی علوم سے بہت متاثر تھا، اور اس کی تصانیف کے مطالعے سے ان راہوں کی نشان دہی ہوتی ہے جن کے ذریعے، حکومت اور معاشرت سے متعلق ایرانی افکار نے،

مسلم ذہن تک رسائی حاصل کی۔

العامری کی کئی تصنیفات باقی رہ گئی ہیں۔ان میں اخلاقیات کے مضمون پر دو کتابیں السعادۃ والاسعاد اور الامد علی الابد اور تاریخ فلسفہ پر ایک اہم کتاب خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ مؤخر الذکر کتاب بعد کے علماء میں خاص معروف تھی اور ملا صدرا نے اپنی تصنیف اسفار میں اکثر وبشتر اس کا حوالہ دیا ہے۔ قیاس کہتا ہے کہ ملا صدرا نے عقل، تعقیل و تعقل کے درمیان وحدت کا نظریہ' جسے ابن سینا نے بطور خاص مسترد کیا ہے' العامری سے اخذ کیا ہے' جو اسلامی دنیا کا ایسا پہلا فلسفی تھا جس نے اس نظریے کو قبول کیا اور اس پر گفتگو کی۔ بعض قدیم کتابوں مثلاً ابن ابی اُصیبعہ کی تصنیف عیون الانباء میں العامری اور ابن سینا کے درمیان خط وکتابت کے ایک سلسلے کا ذکر آیا ہے' مگر یہ بات قرین قیاس معلوم نہیں ہوتی کیوں کہ العامری کی وفات کے وقت ابن سینا کی عمر صرف گیاہ سال تھی۔ العامری کو ان فلسفیوں میں شمار کیا جا سکتا ہے جنہوں نے اپنی تصنیفات اور تلامذہ کی تربیت' جن میں بعض مثلاً ابن مسکویہ مشہور ہوئے' کے ذریعے فلسفی سائنس دانوں کے مکتب فکر کو نقطہ عروج تک پہنچانے کی راہ ہموار کی جو بالآخر ابن سینا کی ذات میں ظاہر ہوا۔ (جاری)

حواشی

چوتھی صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے مشہور سائنس داں، عالم اور مؤلف، البیرونی نے ابوالعباس الایران شہری کا کئی جگہ ذکر کیا ہے۔ مثلاً دیکھئے البیرونی کی کتابیں India، ترجمہ E. Sachau (لندن ۱۸۸۷ء) اور Chronology of Ancient Nations and Picture of the World ۔ پھر بھی، اس پراسرار شخص کے بارے میں، جسے اسلام کا پہلا فلسفی کہا جاتا ہے، ایک نام اور چند اوراق پریشاں کے سوا اور کچھ بھی دستیاب نہیں ہے۔

الکندی کی حیات، کام اور فلسفے کے بارے میں دیکھئے، م۔ ابوریضا، الکندی وفلسفته (قاہرہ ۱۹۵۰)؛ اسی مصنف کی رسائل الکندی لفلسفیه دو جلدیں (قاہرہ، ۵۳۔۱۹۵۰)؛ مصطفیٰ عبدالرزاق، فیلسوف االعرب والمعلم الثانی (قاہرہ، ۱۹۴۵ء) اس کے علاوہ

M. Guido and R. Walzer, "Studi Su Al-Kindi, I,Uno Scritto introduttivo all Studio di Aristotele," Memorie R. Academia dei Lincei, Ser, 6, pt.5, vol.vi (1940) pp. 375-419; H. Ritter and R.Walzer, "Studi Su al-kindi, 2, Uno scritto morale inedito di al-kindi" Memorie R.Academia dei Lincei, Ser, 6, pt1.Vol.viii (1938)pp.63ff;

R.walzer, "New Studies on al-kindi," Oriens, 10:203-232 (2,1957)

A. Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des al- kindi,"Beitrage Zur Geschichte der philosophie des Mittelalters (Munster, 1897), II,5 and Tj. de Boer, "Zur Kindi und Seiner Schule," in Arch, fur Gesch. der Philos. 13:153ff (1900)

اسلامی فلسفے کی عام تاریخوں میں، جو تقریباً تمام کی تمام مشائی فلسفے کی تاریخ تک محدود ہیں، الکندی اور اس کے ساتھ ساتھ الفارابی اور ابن سینا سے متعلق ابواب پائے جاتے ہیں۔ مثلاً دیکھئے:

Tj de Boer, *History of Philosphy in Islam*, trans.E.R. Jones(London,1961). G.Quadri, La Philosophie arabe *dans L'Europe medievale* (Paris,1997), I. Goldziher, Die islamische und Judische Philosophie des Mittelalters in Die Kultur der Gegenwort I,5 (Leipzig, 1909, 2nd ed., 1913); S. Munk, *Melanges de philosophie juive et arabe* (Paris, 1859); carra de vaux, *Les Penseurs de L'islam* (Paris,1923), Vol. Iv; L. Gauthier, *introduction a l 'etude de la philosophie musulmane* (Paris, 1923);

R. Walzer, "Islamic Philosophy" in the *History of*

Philophy East and West (London, 1953), II, 120-148; and I. Gardet, "*Le Probleme de la 'philosophie musulmane,*" in *Melanges offerts a Etienne Gilson* (Paris, 1959), pp.261-284

اس کے علاوہ دیکھئے

G. Sarton, *Inroduction to the History of Science* (Baltimore, 1927-1931) Vol. I-II

AMieli, *La Science arabe* (Leiden, 1939)

اسلامی فلسفے پر کتابیات کے لئے دیکھئے

P.J. De Menasce, *Arabische Philosophie in Bibliographische Einfuhrungen das stadium der philophie* (Bern, 1948)

R.Walzer, "A Survey of Works on Medieval Philosophy, 1945-1952, Part I: Medieval Islamic Philosphy," in *Philosophical Quarterly,* 3:175-181 (April, 1953)

- یونانی کتابوں کے بیشتر تراجم الکندی کے ایک معاصر حسین ابن اسحاق نے کئے تھے' اس لئے الکندی نے انہیں استعمال نہیں کیا ہوگا۔ تاہم' معلوم ہے کہ الکندی کے زمانے تک ارسطو کی مابعدالطبیعیات کا ترجمہ عربی میں ہو چکا تھا اور یہ کہ "عربوں کے فلسفی" کے پاس ارسطو کی دینیات کے ترجمے کا نسخہ موجود تھا جو خود اسی کے لئے کیا گیا تھا۔ اس سلسلے میں دیکھئے:

R.Walzer, "*Islamic Philosophy,*" p.125;

اور اسی مصنف کا مضمون

"New Lights on the Arabic Translations of Aristotle", Oriens, 6:91ff (1953)

۴۔ الکندی کی وفات کی صحیح تاریخ کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔ اس کی پیدائش کی تاریخ کا تعین تو اور بھی مشکل ہے۔
L.Massignon نے اپنی کتاب *Recueil de textes inedits concernant l'historie de la mystique en pays d'islam* (Paris 1929,p.175) میں اس کا سال وفات ۲۴۶ھ / ۸۶۰ء قرار دیا ہے جب کہ C.A. Nallino نے اپنی کتاب تاریخ علم الفلک عند العرب (روم' ۱۹۱۱ء' ص ۱۱۷) میں لکھا ہے کہ الکندی کی وفات ۲۶۰ھ / ۸۷۳ء میں ہوئی۔ مگر ابو رضا اور شیخ مصطفیٰ عبدالرزاق کی تحقیق' جن کا حوالہ پہلے آچکا ہے' کہتی ہے کہ ۲۵۲ھ / ۸۶۶ء کا سال وفات صحیح ترین ہے۔

۵۔ الکندی نے اپنے رسالة العقل میں عقل کو چار اجزاء میں تقسیم کیا ہے اور اس معاملے میں اس نے ارسطو کی De Anima پر Alexander Aphrodisias کی شرح سے بہت استفادہ کیا ہے۔ اسی تقسیم کو الفارابی اور ابن سینا نے بھی اختیار کیا جو ملا صدرا اور سبزواری تک مسلم فلسفیوں کے نفسیات سے متعلق نظریات کا مستقل عنصر بنی رہی۔ رسالة العقل کا لاطینی ترجمہ A.Nagy نے Beitrage zur Geschichte der philosophie der philosophie des Mittelalters میں شامل Die Philosophischen Abhandlungen der Ja'qub ben Ishaq al-kindi مضمون کے طور پر شائع کیا ہے۔

- الکندی کے سائنسی کارناموں میں' جنہوں نے اسے ایک اہم سائنس داں اور فلسفی کی حیثیت سے تسلیم کرایا بصریات (optics) پر اس کی مشہور کتاب (جو اقلیدس کی optics کے Theon کے ذریعے تصحیح شدہ متن پر مبنی ہے)' مخصوص بصریاتی مسائل' مثلاً یہ معروف سوال کہ آسمان نیلا کیوں نظر آتا ہے' پر کئی رسالے' ریاضی' خاص کر علم حساب پر رسائل جن میں وہ اعداد کی نوفیثاغورثی تعبیرات کی طرف مائل نظر آتا ہے' فلکیات' جغرافیہ' اور یہاں تک کہ تاریخ سے متعلق تحریریں شامل ہیں۔ جغرافیہ سے الکندی کا ایسا گہرا شغف تھا کہ بطلیموس (Ptolemy) کی جغرافیہ کا خاص اس کے لئے ترجمہ کیا گیا اور اس کے بعض طلباء مشہور جغرافیہ داں ہوئے۔ مزید بر آں' الکندی نے جادو ٹونے سے متعلق (Occult) علوم' خاص طور پر علم نجوم' پر کئی تصنیفات چھوڑی ہیں مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ الکیمیا کا مخالف تھا۔ علم نجوم کے میدان میں اس کا مشہور ترین کارنامہ خلافت عباسیہ کی میعاد کے بارے میں اس کی پیش گوئی ہے جو نجومیاتی حساب کی بنیاد پر کی گئی تھی۔ بعد میں اس نے اسے' قرآن کی سورتوں کے ابتدائی لفظوں کے باطنی معنی کی تفسیر و تعبیر سے حاصل شدہ نتائج سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔

- یہ Cordanus کی تصنیف De Subtilitate کی کتاب ۱۶ کی طرف اشارہ ہے جس میں اس نے الکندی کا ذکر ارشمیدس (Archimedes)' ارسطو' اقلیدس (Euclid) اور دیگر اسی طرح کی شخصیتوں کے ساتھ کیا ہے اور اسے انسانی تاریخ کے عظیم دماغوں میں سے ایک قرار دیا ہے۔ اس کے اپنے الفاظ اس طرح ہیں:

"Decimus Alchindus, & ipse Arabs, editorum

libroru, quorum Averroes meminit, exemplum est, qui superest libellus de ratione sex quantitarum. que in nos excudendum trademus, exhibet, cum nihil fit ingeniosius" (The 1554 printed edition, p.445)

- ابو رضا' رسالة الكندى الفلسفية' ص۳۔۱۰۲ ترجمے کے لئے دیکھئے:

R. Walzer, "Islamic Philosophy", p.131 :مزید دیکھئے

A.J. Arberry, *Reason and Revelation in Islam* (London, 1957), pp. 34-35

- السرخسی' اگرچہ اسلامی تاریخ کی ایک مشہور شخصیت ہے' مگر اس کی حیات و شخصیت کے بارے میں معلومات بعد کے مورخین المسعودی اور یاقوت کی کتابوں میں بکھری ہوئی تحریروں کے ذریعے ہی حاصل کی جا سکتی ہے۔ R.Rosenthal کی کتاب Ahmad B. at-Tayyab as-Sarakhsi میں جمع کردہ معلومات کے مطابق' جو اس بھولی بسری شخصیت کے بارے میں اہم ترین کام کی حیثیت رکھتی ہے' السرخسی کا زمانہ حیات ۲۱۸ھ / ۸۳۳ء اور ۲۸٦ھ / ۸۹۹ء کے درمیان کا ہے' حالاں کہ ان دونوں تاریخوں کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ روزینتھال نے اس کی بعض تصنیفات' جن کا استناد مشتبہ ہے' کے نام بتائے ہیں۔ یہ تصنیفات' الکندی کی طرح' فلسفے کی تمام شاخوں' اور ان کے ساتھ ہی طبیعیات' موسمیات (Meteorology)' ریاضی' علم الارض' جغرافیہ اور تاریخ' فلکیات (Astronomy) اور علم نجوم' موسیقی' طب' ادب اور تاریخ تمدن کا احاطہ کرتی ہیں۔ السرخسی کی خاص اہمیت اس کی جغرافیہ دانی

کے سبب ہے۔ اس نے اسلامی جغرافیہ پر اولین کتاب تصنیف کی جس کا نام کتاب المسالک والممالک ہے۔ مگر بعد کی نسلوں میں اسے سب سے زیادہ شہرت بطور علم نجوم کے ماہر کے حاصل ہوئی۔

البیرونی جیسی اہم شخصیت نے لکھا ہے: 'اور تیز لوگ' جن کے لئے اپنے الحاد اور انکار کا کھلا اظہار ممکن نہیں تھا' بظاہر تو پیغمبروں کو برحق مانتے تھے' مگر اندر اندر مخالفت کرتے رہتے تھے۔ وہ جب نجات دلانے کی بات کرتے تھے تو دراصل دشمنی کر رہے ہوتے تھے۔ احمد بن الطیب السرخسی ان میں سے ایک تھا۔" البیرونی' Chronology of Ancient Nations مخطوطہ' عمومی۔ ص ۲۱۴۔ ۲۱۲۔ ایف روز نیتھال کی کتاب احمد بن الطیب السرخسی میں حوالہ ص ۱۲۲

ابو معشر (متوفی ۲۷۲ھ /۸۸۶ء)' جو عمر کے آخری دنوں میں علم نجوم کی طرف متوجہ ہوا۔ مشرق و مغرب دونوں جگہ اس علم کے مسلم ماہرین میں سب سے نمایاں حیثیت کا حامل ہے۔ مغرب میں تو اس کے اثرات نشاۃ الثانیہ تک نظر آتے ہیں

(دیکھئے: W.Hartner, "Tycho Brahe Albumasar"
in La Science *au Seizieme Siecle* (Paris, 1960)
pp. 137-148)

ابو معشر نے علم نجوم پر کئی اہم کتابیں لکھی ہیں' جن میں ایران' ہندستان اور یونان کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس کی اہم ترین تصنیفات میں اسے ایک المدخل الکبیر ہے جو دوبار لاطینی میں ترجمہ کی گئی اور مغرب میں Introductorium in Astronomiam Albumasaris Abalachii Octo Continens Libros partiales کے نام سے

مشہور ہوئی۔ مزید مطالعے کے لئے دیکھئے:

Sarton, Introduction, I, 568-569; P.Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science* (New York, 1923), I, 649-652; J.M. Faddegon, "Notice sur un petit traite' d'astrologie Attribue a' Albumasar", Journal Asiatique, 213: 150-158 (1928); Enclyclopaedia of Islam میں J.M.Millas Valliecrosa- کا مضمون (لیڈن، ۱۹۵۴)

- ابوزید البلخی، جس کا سال پیدائش ۲۳۶ھ / ۸۵۰ء کے آس پاس ہے، فلسفی اور جغرافیہ داں دونوں حیثیتوں سے مشہور ہے۔ اس کے کئی اہم تلامذہ میں فلسفی ابوالحسن العامری بھی شامل تھا۔ مگر اس کی اہمیت اور اثرات بنیادی طور پر جغرافیہ کے میدان میں ظاہر ہوئے۔ وہ بلاشبہ شیعہ تھا اور اس کی عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں گذرا جہاں اس نے الکندی کے ساتھ تحصیل علم کی۔ اس کی وفات ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء کے آس پاس ہوئی۔ دیکھئے:

M.J. de Goeje, "Die Istakhri-Balkhi Frage", in *Zeitschrift der Deatschen morgenlandiscen Gesellschaft*. 25}42-48 (1871);

حدود العالم (لندن، ۱۹۳۷ء) V.Minorsky کے دیباچے کے ساتھ صفحہ ۲۳-۱۵ اور New Enclyclopaedia of Islam میں البلخی پر D.M. Dunlop کا مضمون

۱۱۔ یہاں معلم کے معنی مدرس یا علوم کے ماہر کے نہیں ہیں۔ بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو پہلی بار علم کی ہر شاخ کی حدود متعین کرتا ہے اور اسے

ایک ربط و ترتیب عطا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کو، جس نے یونان میں پہلی بار مختلف علوم کی درجہ بندی، تعریف اور تشکیل کی، "معلم اول" کہا جاتا ہے اور میر داماد کو، جس نے صفویوں کے بارہ اماموں کے شیعہ تصور کے دائرے میں اور نسبتاً چھوٹے پیمانے پر یہی کام کیا، ایران میں معلم الثالث کہا جاتا ہے۔

جہاں تک الفارابی کا تعلق ہے، تو اس کی تصنیف احصاء العلوم جسے لاطینی میں De Scientis کہا جاتا ہے (دیکھئے او۔ امین کا ایڈیشن، قاہرہ ۱۸۵۰) علوم کی درجہ بندی کی پہلی کوشش تھی جو مسلمانوں میں معروف ہوئی۔ اس سلسلے میں الکندی کی مساعی بعد کی نسلوں میں عموماً معروف نہ ہو سکیں۔ اور چوں کہ الفارابی نے مختلف علوم کو مدون کر کے انہیں اسلامی تہذیب کے دائرے میں ایک مکمل شکل عطا کی اس لئے اسے معلم الثانی کا لقب دیا گیا۔

۱۔ الفارابی، جس کے بارے میں یورپی اور مشرقی زبانوں میں کئی تصنیفات موجود ہیں، کی حیات، تصنیفات اور فلسفے کے لئے دیکھئے:

M.Sleinschneider, al-Farabi des arabischen Philsophen leben und schriften(Saint Petersburg, 1869);

I.Madkour, *La Place d'al-Farabi dans Lecole philosophique musulmane* (Paris, 1934)

F.Dieterici, *al Farabi's phiilosophische Abhandlungen, aus dem Arabischen ubersetzt* (Leiden, 1892)

F. Rosenthal and R.Walzer, *al- Farabius De Platonis Philosphia, plato Arabus, Vol. II* (London,1942);

F. Gabrieli, *al-Farabius De Plationis Legibus, Plato Arabus, Vol.III* (London 1952)

R.Walzer, *"al-Farabi's theory of prophesy and divination"*, Journal of Hellenic Studies, 57: 142ff(1957);

E.I.J. Rosenthal, "*The place of politics in the philosophy of al-Farabi, Islamic Culture*, 29:178ff (1955)

اسی مصنف کی کتاب Political Thought in Medieval Islam (Cambridge, 1950)

اس کے علاوہ الفارابی کی کتاب فصول المدنی 'ڈی' ایم' ڈنلپ کا انگریزی ترجمہ (کیمبرج '۱۹۶۱)

ان کے علاوہ الفارابی اور دیگر مشائی فلسفیوں کے بارے میں یورپی مطالعات کی فہرست E.Gilson, *History of christian philospphy in the Middle Ages* (New York, 1955) میں بھی دیکھی جا سکتی ہے' صفحہ ۳۹ ـ ۶۳۸ ـ

الفارابی کی منطق کے لئے دیکھئے I.Madkour کی کتاب

L'organon a'Aristote اور La place a'al- Farabi------ dans le monde arabe(Paris 1934)

اس کے علاوہ D.M. Dunlop کا مضمون

"al-Farabi's introductory sections on logic",

Islamic Quarterly, 2:264-282 (1955)

۱۶۔ یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ الفارابی اور دیگر مسلم فلسفی۔ سائنس داں، بہ استثنائے الکندی 'Theology of Aristotle' کو جو Enneads کی ترمیم شدہ شکل تھی اور جس نے اس مکتب فکر کے افراد پر بڑا گہرا اثر ڈالا، ارسطو کی تصنیف تصور کرتے تھے۔ جس کی وجہ سے عہد وسطیٰ کے یہ فلسفی افلاطون اور ارسطو کے مابین تعلق کو ایک بالکل مختلف انداز سے دیکھتے تھے جب کہ فلسفے کا جدید مورخ اسے ایک الگ نقطۂ نظر سے دیکھتا ہے۔ اس کے علاوہ اس سوال پر غور کرتے وقت، اور اس طرح کے دیگر معاملوں میں بھی اس اصول کو پیش نظر رکھا جانا چاہیے کہ خیال کو، خیال پیش کرنے والے پر سبقت حاصل ہوتی ہے۔

۱۷۔ اس بارے میں دیکھیے:

E.I.J. Rosenthal کی تحریریں، حوالہ نمبر ۱۴

اس کے علاوہ

H.K Sherwani, "*Al-Farabi's political philosophy*",

Proc. 9th All India Oriental Conference, 1937,

pp.337-360

۱۸۔ دیکھیے

R. Walzer, "Islamic philosophy" in *History of philosophy East and West*, pp. 136-140

۱۹۔ سیاسیات پر الفارابی کی اس اہم ترین کتاب کا جرمن ترجمہ F. Dieterici

نے Al- Farabi's Abhanlung der Musterstaot کے نام سے
کیا (لیڈن، ۱۸۴۵)
دیکھئے

Baron R. d'Erlanger, La Musique arabe (Paris,
1930-1935) Vol.I, II

ابن سینا کے علاوہ، دوسرا اواحد نظریہ ساز جس کی اہمیت کا موازنہ
الفارابی سے کیا جاسکتا ہے مگر جو مغرب میں زیادہ معروف نہیں رہا ساتویں
صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی کا ایرانی موسیقار اور عالم صفی الدین
الارموی ہے جس کی کتابوں، کتاب الادوار اور رسالة الشرفیه،
میں موسیقی کے اصول مرتب کئے گئے ہیں۔ دیکھئے
La Musique a: abe (Paris, 1938)، جلد ۳ جس میں ان کتابوں
کے فرانسیسی تراجم موجود ہیں۔

۱۔ اس نکتے کو، جس کی بعد کے کئی علماء نے تردید کی ہے، Carra de Vaux
نے انسائکلوپیڈیا آف اسلام میں الفارابی پر اپنے مضمون میں پوری طرح
تسلیم کیا ہے۔

۲۱۔ ابوالحسن شاذلی، جو مشہور شاذلیہ سلسلے کے بانی تھے، جیسے بہت سے صوفی کبھی
نہایت سادہ اور کبھی نہایت زرق برق لباس میں رہتے تھے۔ اس سے شاید یہ
دکھانا مقصود تھا کہ وہ صرف دنیا سے ہی نہیں، ترک دنیا سے بھی آزاد ہیں۔
اسے ہی مولانا رومی نے ترک ترک کہا ہے۔

۲۳۔ اسی عنوان کی کتاب ابن عربی کی بھی ہے جو زیادہ مشہور ہے۔

۲۴۔ دیکھئے S.Pines کا مضمون:

"Ibn Sina et l'auteur de la Risalal a!- Fusus

fil-hikma, Rev. des etudes islamiques (1951) pp. 122-124 مصنف نے اس مضمون میں فصوص الحکم کو ابن سینا سے منسوب کیا ہے جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ بعض مخطوطوں میں اسے ابن سینا کی تصنیف کہا گیا ہے۔ مگر اس کے علاوہ کئی اور مصنفین کی اسی نوعیت کی دیگر تصانیف بھی ہیں جنہیں بعد میں الفارابی سے منسوب کیا گیا۔ لہذا اس مضمون میں پیش کردہ دلائل 'اگرچہ ایک معتبر اسکالر کے پیش کردہ ہیں' مگر اس کے باوجود فصوص کو الفارابی کی بجائے ابن سینا کی تصنیف قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہیں' خواہ اس کے فارابی الاصل ہونے سے انکار ہی کیوں نہ کیا جائے۔ اس سلسلے میں Khalil Georr کا مضمون'
Farabi est-it l'anteur des Fucuc al- hikam, Rev.des ctudes islamiques (1941-1946)pp.31-39 کا ذکر بھی کیا جانا چاہئے' جس میں اس رسالے کے استناد کو مشتبہ قرار دیتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اس میں موجود بعض اصطلاحیں اور تصورات' خاص طور پر جن کا تعلق روح سے ہے' الفارابی کی دیگر کتابوں میں موجود اصطلاحوں اور تصورات سے مختلف ہیں۔ مگر اس میں بھی یہ اضافہ کیا جاسکتا ہے کہ الفارابی' نظریہ سازی کے معاملے میں ہمیشہ منظم اور منضبط نظر نہیں آتا کیوں کہ اس کی کسی کتاب میں خیالات کا اظہار ایک طرح سے ہو سکتا ہے اور کسی اور کتاب میں کسی اور طریقے سے۔

پھر بھی' فصوص الحکم کے مصنف کے بارے میں تحقیق کا جو بھی نتیجہ نکلے' آیا یہ واقعی الفارابی کی کتاب ہے یا بقول Georr اس کے کسی شاگرد کی' مگر اس میں کوئی شبہ نہیں ہو سکتا کہ یہ الفارابی کی تحریروں کے بنیادی تصورات کا حصہ ہے اور اس سے خود الفارابی کی شخصیت

اور مرتبے کی نمائندگی ہوتی ہے جیسا کہ صدیوں سے مشرق میں اسے سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس میں پیش کردہ تصورات 'اور وہ لہجہ جن میں انہیں پیش کیا گیا ہے' کسی بھی لحاظ سے الفارابی کی تصنیفات میں کسی منفرد اور مخصوص اہمیت نہیں رکھتے کہ وہ کسی نہ کسی شکل میں اس کی دیگر تصنیفات میں بھی نظر آتے ہیں' اور بعد کی صدیوں میں اس کو جس طرح عرفانیات یا فلسفے کی مختلف تعبیرات سے منسوب کیا گیا اس کا سبب بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ ایران کے سر بر آوردہ معاصر حکماء اور عارفین میں سے ایک، الٰہی قمشاہی نے اس تصنیف کی شرح لکھی ہے جس میں اس متن کو عرفان کے ایک مکمل سلسلے کے ترجمان کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے' جیسا کہ ابن عربی' صدرالدین القناوی' عبدالکریم الجیلی اور محمود شبستری کی تصنیفات میں دیکھا جا سکتا ہے۔

۳۔ فصوص اور اس کی اس شرح کا جرمن ترجمہ M.Horten نے کیا ہے جس کا عنوان ہے:

Das Buch der Ringsteine Farabis, mit den Kommentare des Emir Ismail el- Hoseini el-Farani (Munster, 1906)

۴۔ رازی کے بارے میں دیکھئے

S.Pines, Beitrage Zur islamischen Atomenlehre (Berlin, 1938), chapt. II,pp.34-93;

M. Meyerhof, "The Philosophy of the

Physician Al-Razi", Islamic Culture, 15:45-48 (January, 1941);
P.Kraus, "Raziana" trans. A.J.Arberry, Asiatic Review (1949), pp. 703-713;
R. Walzer, "Islamic philosophy", pp. 133-136

۲۸۔ البیرونی کو الرازی کی تصنیفات میں بڑی گہری دلچسپی تھی' جن کا مطالعہ اس نے کئی برس تک جاری رکھا اور ان میں سے بعض پر اس نے کڑی نکتہ چینی بھی کی۔ اس نے الرازی کی تصنیفات کی ایک فہرست بھی ترتیب دی تھی۔ دیکھئے۔

Epitre de Beruni Contenant le repertoire des ouvrages de Muhammad b. Zakariya al-Razi, ed. p. Kraus (Paris, 1936)

۲۹۔ اس اہم تصنیف کی تدوین اور ترجمہ جرمن میں J. Ruska نے اس عنوان سے کیا ہے:

al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse (Berlin 1937)

۳۰۔ اخوان الصفا اس لحاظ سے بھی خاص طور پر اہم ہیں کہ انہوں نے فیثا غورث کے اور Hermetic تصورات کو فروغ دیا جنہیں بعد میں اسماعیلیوں نے استعمال کیا۔ دیکھئے

Syyed Hossein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctines* کا پہلا باب۔

۳۱۔ اسلامی علوم وفنون کے ارتقاء میں اس زمانے کی اہمیت کے بارے میں دیکھئے:

(بہ حوالہ بالا) Nasr, Introduction.........

۳۲۔ ابوالبرکات کی اہمیت' خاص طور پر حرکت کے بارے میں ارسطو کے

نظریے پر اس کی نکتہ چینی اور ابن سینا کے نظریے سے اس کی نسبت کے حوالے سے' جن مطالعات کے ذریعے عام ہوئی ان میں مندرجہ ذیل کتاب نمایاں حیثیت رکھتی ہے:

S.Pines, Nouvelles etudes Sur Awhad al-zaman Abul-Barkat al-Baghdadi (Paris, 1955)

۳۳۔ اس کتاب اور اس کے مصنف کے بارے میں دیکھئے:

خان محمد خان قزوینی' ابوسلیمان منطقی سجستانی (پیرس ۱۹۳۳)

۳۴۔ یہ تاریخ جو چوتھی صدی ہجری/ ۱۱ویں صدی اور ۵ویں ہجری/ ۲۱ویں صدی کی شخصیات کے تعلق سے خاص طور پر اہم ہے' ایم شفیع (لاہور' ۱۹۳۵) نے مرتب کی ہے۔

۳۵۔ اس کی حیات و تصنیفات کے بارے میں دیکھئے:

M.Minovi, "Les bibliotheques de la Turquie", *Revue de la Faculte' des lettres,* Universitie de Teheran, 4: 59-84 (March, 1957)

ابو حیان التوحیدی' الامتا والموانسہ (قاہرہ' ۱۳۷۳) باب اول' صفحات ۳۶-۳۵' ۳۲۳-۲۲۲' باب دوم' صفحات ۸۴' ۸۶' ۸۸' باب تین صفحہ ۹۴۔

اس مصنف کی کتاب مقابسات (قاہرہ' ۱۹۲۹) صفحات ۱۶۵' ۲۰۲۔

۳۶۔ دیکھئے:

F. Rosenthal, "State and Religion according to Abu Hasan al- Amiri", *Islamic Quarterly*, III, 42-52 (April, 1956)

سید قدرت اللہ فاطمی

دینی اور سیاسی اقتدار کی تفریق کا تصور قران و سنت کی روشنی میں

پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸) کے اختتام پر مغرب میں سیاسی نظام کی ایک نئی لہر اٹھی۔ اس نے مروجہ مذاہب کو افیون قرار دیتے ہوئے اپنے نئے ایجاد کردہ مذہب کو آئیڈیالوجی یا نظریۂ حیات کا نام دیا(۱)۔ اس نظریہ حیات کی تعبیر کرنے اور اسے نافذ کرنے والی پارٹی کو سیاسی اقتدار مکمل طور پر سونپ دیا گیا اور اس پارٹی کی باگ ڈور اس کی اعلیٰ قیادت نے خود اپنے ہاتھ میں لے لی۔ یوں Totoalitarian state کا تصور monolithic ابو الہول تعمیر ہو گیا۔ قوتوں کے مکمل ارتکاز نے اس Totalitarian State کو حیرت انگیز اور انتہائی تیز رفتار کامیابی عطا کی، جس کے سبب مغرب میں یورپ کے بیشتر ممالک اور مشرق میں چین اور جاپان Totalitarian نظریۂ حیات کی لپیٹ میں

جناب سید قدرت اللہ فاطمی، ۶۸۵۔ اسٹریٹ ۷۴۔ جی ۹/۱، اسلام آباد، پاکستان

آ گئے۔ ان ممالک کے آمروں کے اغراض و مقاصد ایک دوسرے سے مختلف بلکہ بعض صورتوں میں باہم متصادم تھے۔ اس جوڑ توڑ اور چھین جھپٹ کا بھیانک نتیجہ دوسری جنگ عظیم کی شکل میں نمودار ہوا۔

مسلم معاشرہ لامحالہ اس Zeitgeist (روح عصر) سے متاثر ہوا۔ اور مسلم آبادی والے ان ممالک میں Totalitarianism کی تحریکیں ابھریں جو برطانیہ کے زیر نگیں ہونے کے سبب مغرب سے علمی اور ذہنی طور پر قریب تر تھے۔ یعنی الاخوان المسلمون (۲)(۱۹۳۸ء)، خاکسار تحریک (۳)(۱۹۳۱ء)، چودھر غلام احمد پرویز کی بزم طلوع اسلام (۴)(۱۹۳۸ء) اور سب سے آخر میں لیکن اپنی ثروت علمی اور متانت فکری میں سب سے مقدم جماعت اسلامی (۵)(۱۹۴۱ء) جو برّ اعظم جنوبی ایشیا کی اسلامسٹ تحریکوں میں اب تک سب سے زیادہ دیرپا ثابت ہوئی ہے، اگرچہ بانی جماعت کی زندگی ہی میں امارت کے منصب پر فائز ہونے والے میاں طفیل محمد اور ان کے پرانے رفقاء کے الگ تنظیم قائم کر لینے سے جماعت اسلامی کے پاکستان کی سب سے زیادہ منظم سیاسی پارٹی ہونے کی شہرت کو نقصان پہنچا۔ نسبتاً قریب تر زمانے میں ایک طرف انقلاب ایران (۱۹۷۹) نے اسلامسٹ طرز فکر کا دائرہ وسیع کر دیا ہے' تو دوسری طرف اس کے ہمسایہ افغانستان میں لگ بھگ اسی زمانے سے لے کر اب تک مجاہدین کی خانہ جنگی اور ان کے ہاتھوں خانہ بربادی کے نہ ختم ہونے والے طویل سلسلے نے عبرت کے نئے باب کھول دیئے ہیں۔ مغرب کے میڈیا نے ان سب تحریکات پر اسلامی اساس پرستی یا بنیاد پرستی Islamic Fundamentalism کا لیبل چپکا دیا ہے اور وہ ہاہاکار مچائی ہے کہ جیسے جنگوں کا زمانہ عود کر آیا ہو۔ میرے موجودہ مطالعے کا مقصد یہ سوچنے کی دعوت دینا ہے کہ یہ نام نہاد اسلامی بنیاد پرستی کہاں تک اسلام کی

بنیادی تعلیمات کے سرچشمے یعنی قرآن وسنت سے ہم آہنگ ہے۔

قرآن حکیم کے اسلوب بیان کا ایک روشن پہلو یہ ہے کہ وہ تاریخ سے سبق حاصل کرنے کی دعوت تو بارہا دیتا ہے لیکن تاریخی واقعات کی چھان بین اور تفصیل میں جانے کی بجائے ان کی طرف مجمل اشارہ کرتے ہوئے ان سے حاصل کردہ عبرت پر توجہ مرتکز کرتا ہے۔ اس معاملے میں وہ بائبل کے عہد نامہ قدیم (Old Testament) سے یکسر مختلف بلکہ متبائن ہے۔ اور بہت اہم بات یہ کہ وہ ہر حال میں اپنے اولین مخاطبوں یعنی زمانہ بعثت کے عربوں کی پہلے سے حاصل کی ہوئی تاریخی معلومات اور ان کی ذہنی سطح کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہے۔ چنانچہ طرز حکومت اور اصول سیاست کی بنیادی تعلیم دینے کے لئے قرآن حکیم نے فرعون اور فرعونی نظام کے انجام کو نمونہ عبرت کے طور پر منتخب کیا ہے' کیونکہ مصر حجاز کی مقدس سرزمین کا جو مہبط وحی تھی' قریب ترین ہمسایہ ہے۔ مکے کی وادِ غیر ذی زرع (ابراھیم ۱۴ آیت ۳۷) میں سکونت اختیار کرنے والے حضرت اسماعیل کی والدہ ماجدہ حضرت ہاجرہ مصر کی رہنے والی تھیں۔ مکے کے قبیلہ قریش کے رحلۃ الشتاء والصیف (القریش ۱۰۶ آیت ۳) یعنی جاڑے اور گرمی کے تجارتی کاروانوں میں سے موسم گرما کی تجارت کی سب سے اہم گزرگاہ جو بحیرہ روم کی بندرگاہ غزہ پر ختم ہوتی تھی' بردی Papyrus جھاڑیوں سے اٹے ہوئے ساحل والے اس آبی ٹکڑے کے پاس گزرتی تھی جہاں فرعون اور اس کا لاؤ لشکر غرق ہوا تھا۔ اسے عبرانی بائبل میں "یمّ صوف" کہا گیا ہے جو مصر کی ہیروغلافی کے YmTwf سے ماخوذ ہے۔(۶) قرآن حکیم نے بھی اس مخصوص آبی ٹکڑے کے لئے بحر کی جگہ یم کا لفظ استعمال کیا ہے۔ (الاعراف ۷ آیت ۱۳۶' طٰہٰ ۲۰ آیت ۷۸' القصص ۲۸ آیت ۴۰' الذریات ۵۱ آیت

۴۰)اور زمانہ بعثت اور اس سے قریب کے زمانے کی جو دستاویزات ہم تک پہنچی ہیں' ان کا اختتام عموماً مابلّ بحر صوفة کے دعائیہ کلمات پر ہوتا ہے کہ جب تک سمندر اپنے بردی والے ساحل کو سیراب کرتا رہے (یعنی ہمیشہ ہمیش کے لئے) معاہدہ قائم رہے۔(۷)

ما قبل اسلام کے بادیہ نشین عرب مصر کے فراعنہ کی قہرمانیوں سے یقیناً اچھی طرح واقف تھے جبھی وہ ان سے دور ہی دور رہے اور ان کے چچازاد بھائیوں بنی اسرائیل پر جو بیتی اس سے بالکل بچے رہے۔ انہوں نے فرعون کے سامراجی نظام پر اپنے قبائلی مزاج کو ترجیح دی۔ بائبل کی کتاب پیدائش کے لفظوں میں:

He shall be a man like the wild ass, his hand against every man and every man's hand against him, and he shall live to the east of all his kinsmen (Gen. 16:12)

"وہ گورخر کی طرح آزاد مرد ہوگا۔ اس کا ہاتھ سب کے خلاف اور سب کا ہاتھ اس کے خلاف ہوگا۔ اور وہ اپنے سب قرابت داروں کی بستیوں کے مشرق میں اپنی بستی بسائے گا۔" (پیدائش باب ۱۶ آیت ۱۲)

"اسماعیل کا ہاتھ ہر ایک کے خلاف ہوگا اور ہر ایک کا اس کے خلاف "، قبل اسلام کے صحرا نشین عربوں کے حسب حال ہے اور ایّام العرب کی یاد تازہ کرتا ہے۔ ان صحرا نشینوں کی قدیم تاریخ جو جاہلی شاعری میں محفوظ ہے (الشعر دیوان العرب) اس پر گواہ ہے کہ وہ گورخر کی طرح آزاد رہے (۹) گورخر کی اس تمثیل کو سمجھنے کے لئے بائبل کی کتاب ایوب کا مندرجہ ذیل اقتباس لائق توجہ ہے۔

Who has let the wild ass of Syria range at will and

given the wild ass of Arabia its freedom?.. .whose home I have made in th4 wildeness and its lair in the saltings; it disdains the noise of the city and is deaf to the driver's shouting; it roams the hills as its pasture and searches for anything green. (Job. (18)n39:5-8)

"کس نے بادیۂ شام کے گور خر کو کھلا چھوڑ رکھا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے سپاٹا بھرتا رہے؟ (۱۰) اور کس نے عرب کے گور خر کو آزادی بخشی؟ میں نے صحرا کو اس کا ٹھکانا چنا اور سبخی یعنی زمین شور میں اس کے بھٹ بنائے۔ وہ شہر کے شور و ہنگامے سے بڑکتا ہے اور ہنکانے والے کی ہانک پکار پر کان نہیں دھرتا۔ وہ پہاڑیوں پر چرتا چگتا اور ہر دم ہریالی کی کھوج میں رہتا ہے۔" ۱۰الف (ایوب باب ۳۹ آیت ۵۔۸)

جزیرہ نمائے عرب کے تمام علاقوں میں یہودی آباد تھے۔ بالخصوص مدینے کے گرد و نواح میں ان کی مرفہ الحال قلعہ بند بستیاں تھیں اور باغ اور نخلستان تھے۔ مدینہ اور اس کے اطراف کی آبادی کا تقریباً نصف حصہ یہودیوں پر مشتمل تھا' ان میں وہ عرب قبیلے بھی تھے جنہوں نے یہودی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ان کے اہل کتاب ہونے کی وجہ سے اُمّی عرب ان کی تہذیب اور تاریخ سے بہت متاثر تھے۔ خود انہوں نے عربوں کا قبائلی نظام مکمل طور پر اپنا لیا تھا۔ اور انہیں آزادی و امن کی وہ نعمتیں حاصل تھیں' جو نہ اس سے پہلے کبھی انہیں ملی تھیں' نہ بعد میں۔ عربوں کے حسن جوار پر احسان مندی کا اظہار کرنے والے ابو عمران موسیٰ بن میمون (۱۱۳۵ء۔۱۲۰۴ء) تھے جن کو مغربی دنیا Maimonides کے نام سے جانتی ہے۔ (۱۱) ان جیسے یہودی کم ہی کم پیدا

ہوئے۔ لیکن اس پر تعجب کیوں کیا جائے؟ موسیٰ ثانی جیسے عظیم انسان کسی قوم میں بھی بار بار نہیں پیدا ہوتے۔

تاریخ انسانیت کا یہ عظیم المیہ ہے کہ اکثر مظلوم گروہ وقت آنے پر اپنی مظلومیت کا بدلہ اپنے زبردست ظالموں سے نہیں بلکہ ان زیردستوں سے لیتے ہیں' جنہوں نے ان پر کبھی ظلم نہیں کیا تھا۔ فراعنہ مصر اور ان کے بعد بابل کے بخت نصر اور پھر روم و بازنطین کے قیصروں کے ستم رسیدہ ان یہودیوں نے جو مدینے کی شاداب بستیوں میں آباد تھے' اپنے دین موسوی کو جزیرہ نمائے عرب کے جنوبی حصے تک پہنچا دیا تھا۔ یمن کے حمیری خاندان نے یہودی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ہجرت نبوی (۶۲۲ء) سے ایک صدی پہلے اس خاندان کے اولوالعزم بادشاہ یوسف ذونواس کو فرعون مصر کے نقش قدم پر چلنے کی سوجھی۔ اس نے اپنے دائرہ اقتدار کو وسعت دینے کے لئے دین کو آلہ کار بنایا۔ ہمسایہ عیسائی ریاست کو زیر کرنے کے لئے اس کے پایۂ تخت ظفار کے بڑے کلیسا اور مملکت کے دوسرے کلیساؤں کو ڈھا کر نجران کے مسیحی مرکز پر اس نے دھاوا بول دیا۔ ان سے مسیحی دین ترک کر کے یہودیت اختیار کرنے کے لئے کہا۔ یہ ڈٹے رہے تو گڑھا کھود کر اس پر ایندھن بکھیر کر عیسائیوں کو اس میں دھکیل کر آگ لگا دی۔ یوں شمع مسیحیت کے پروانے جل بجھے۔ (۱۲) آزاد منش عربوں کی تاریخ میں فرعونی سیاست کے فروغ پانے کی پہلی مثال تھی جسے قرآن حکیم نے یوں پیش کیا ہے۔

قُتل اصحاب الاخدود۔ النار ذاتۃ الوقود۔ اذھم علیھا قعود۔ وھم علی مایفعلون بالمومنین شھود۔ ومانقموا منھم إلا ان یومنوا باللہ العزیز الحمید۔ الذی لہ ملک السموات والارض واللہ علی کل شئی شھید۔ (البروج

۸۵۔۴۔۸)

"مارے گئے گڑھے کھودنے والے' وہ گڑھے جن میں خوب بھڑکتے ہوئے ایندھن کی آگ سلگائی گئی تھی۔ مومنوں کے ساتھ وہ جو کچھ کر رہے تھے' ان کا وہ خود گڑھے کے کنارے پر بیٹھے تماشا دیکھ رہے تھے حالانکہ ان مومنوں سے ان کی عداوت کا سبب اس کے سوا اور کچھ نہ تھا کہ وہ اس خدا پر ایمان لے آئے تھے جو آخر غالب آنے والا اور ہر حال میں حمد و ثنا کا مستحق ہے' جو آسمانوں اور زمین کا مالک ہے۔ وہ خدا بھی تو یہ سب کچھ دیکھ رہا تھا۔"

یہاں یہ قابل غور ہے کہ مندرجہ بالا آیات میں قرآن حکیم نے ان مسیحی شہداء کو مومنوں کے لقب سے یاد کیا ہے۔ اس پر ایک لمحے کے لئے توقف کیجئے۔ قرآن حکیم نے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے خاندان کے تمام انبیاء کے ماننے والوں کے لئے امة مسلمة اور مسلم کی اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ البقرہ ۲ آیت ۱۲۸' ۱۳۰ا۔ ۱۳۲' یونس ۱۰ آیت ۷۲' ۸۴ و ۹۰ اور النمل ۲۷ آیت ۴۴) بعض جگہ اس اصطلاح کے لغوی معنی یعنی اطاعت گزاری کو واضح کیا گیا ہے۔ مثلاً افغیر دین الله یبغون وله أسلم من فی السموات والارض: "کیا اللہ کے دین کو چھوڑ کر کوئی اور دین اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ (اس سے مفر کہاں؟) کیونکہ خدا ہی کے اطاعت گزار ہیں وہ تمام جو آسمانوں میں ہیں اور زمین پر۔" (آل عمران ۳۔۸۳) ان سب کے ساتھ انبیائے سابقین اور اللہ کے آخری نبی محمد رسول ﷺ پر ایمان لانے والوں کو بھی اسی لقب سے نوازا گیا ہے۔ هو سمّاکم المسلمین من قبل و فی هذا "اللہ نے پہلے بھی تمہارا نام مسلم رکھا تھا اور اس قرآن میں بھی تمہارا یہی نام ہے۔" (الحج ۲۲ آیت ۷۸) ونزّلنا علیک الکتاب تبیانا لکل شئی وهدی ورحمة

وبشری للمسمین "ہم نے تم پر یہ کتاب اتاری ہے جو ہر چیز کو صاف صاف بیان کرتی ہے اور مسلمانوں کے لئے ہدایت اور رحمت اور پیام خوش خبری ہے۔" (النحل ۱۶ آیت ۸۹) الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی ورضیت لکم الاسلام دینا "آج کے دن میں نے تمہارے دین کو تمہارے لئے مکمل کر دیا ہے' اور اپنی نعمت تم پر تمام کر دی اور تمہارے لئے اسلام کو دین چن لیا ہے۔" (المائدۃ آیت ۳) لیکن جب ملت محمدی کو دوسرے اہل کتاب سے ممتاز کرنا ہوتا ہے تو قرآن حکیم انہیں الذین آمنوا کے لقب سے نوازا کرتا ہے۔ ان الذین آمنوا و الذین ھادو والنصاری والصابئین (البقرۃ ۲ آیت ۶۲) اور اسی مضمون کی مگر مختلف ترتیب کے ساتھ دو آیتیں: المائدۃ آیت ۶۹ اور الحج ۲۲ آیت ۱۷ اور یا ایھا الذین آمنوا' مومنون اور مومنین سے قرآن حکیم بھرا پڑا ہے۔

مدینے میں ایک گروہ مسلمانوں کا پیدا ہو گیا تھا جس نے سیاسی اطاعت کو تو قبول کر لیا تھا۔ یہ لوگ نمازیں بھی خوب پڑھتے تھے اور تعمیر مسجد کا بھی انہیں شوق تھا مگر قرآن حکیم کا ان کے بارے میں فیصلہ تھا کہ یہ مسلمان تو بے شک ہیں' مگر مومن ہر گز نہیں۔ انہیں کافر نہیں بلکہ منافق قرار دیا گیا' جس کے لغوی معنی ہیں 'بل بنانے والا'۔ اس لحاظ سے انگریزی اصطلاح mole کو منافق کا مترادف قرار دیا جا سکتا ہے۔ موجودہ تحریر کے ضمن میں ان بزرگوں سے ہمارا کئی دفعہ واسطہ پڑے گا۔ قرآن حکیم میں بھی یہودیوں کے بعد سب سے زیادہ ذکر انہی کا ہے۔

یوسف ذونواس اور اس کے اصحاب الاخدود میں یہودیت اور نفاق دونوں کی خصوصیات جمع ہو گئی تھیں اور جزیرہ نمائے عرب میں فرعونی

نظام کی ابتدا بھی انہی نے کی تھی' اس لئے ہم نے قدرے تفصیل سے کام لیا۔ علاوہ ازیں اس امر کی طرف بھی توجہ دینی ضروری ہے کہ قرآن حکیم نے اس خاص موقع پر نجران کے مسیحی شہداء کو نصاریٰ نہیں بلکہ المومنون کے لقب سے نوازا کہ ان جاں نثاران الفت نے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کر کے اپنے ایمان کی گواہی دے دی تھی۔

یہودی اللہ کی توحید پر سختی سے قائم رہنے کے دعویدار ہیں' اس کے باوجود قرآن حکیم ان کے دعوے کے مقابلے میں ان مسیحیوں کے لئے فرماتا ہے: الا ان یومنوا باللہ (ان کا جرم صرف یہ تھا کہ وہ اللہ پر ایمان رکھتے تھے) اس طرح وہ یہ واضح کر دیتا ہے کہ ذونواس اللہ یا یہوہ کے لئے نہیں بلکہ اپنی ہوا و ہوس اقتدار کے لئے بر سر فساد تھا۔ اس کے فرعونی شہنشاہیت کے عزائم کو پامال قرار دیتے ہوئے قرآن حکیم یہ واشگاف کر رہا ہے کہ لہ ملک السموات والارض' (اسی کی ہے بادشاہت آسمانوں کی اور زمین کی) آخر میں ایک نکتہ قابل غور یہ ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے الحمید (لائق حمد و ثنا) کی صفت کا ذکر کیا۔ غالباً اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ یہ شہداء کے الاؤ میں بھی ہلیلویہ (Hallelujah) کا مسیحی نعرہ حمد بلند کر رہے تھے۔ ولہ الحمد!

یہ سانحہ کبریٰ موسم گرما ۵۲۳ء میں پیش آیا (۱۳) اور اس کے بعد جزیرہ نمائے عرب میں دینی اور سیاسی اقتدار کی یکجائی سے پیدا ہونے والے فساد فی الارض کی جھڑی لگ گئی۔ عمل اور رد عمل کا ایک سلسلہ چل نکالا۔

نجران کے جو عیسائی قتل عام سے بچ گئے تھے' وہ داد فریاد لے کے قیصر روم کے پاس پہنچے۔ اپنے ساتھ وہ انجیل کے جلے ہوئے اوراق بھی لے گئے

تھے۔ ساسانی شہنشاہیت نے رومن ایمپائر کے لئے ہندستان اور چین سے خشکی اور خلیج کے ذریعے تجارت کے راستے بند کر دیئے تھے۔ اس کی تدبیر کرنے کے لئے روم کے قیصروں نے حبشہ (اکسوم) کی تجارتی منڈی اور بندرگاہوں کے ذریعہ بحیرہ احمر' بحر عرب اور بحر ہند میں راستے تلاش کر لئے تھے۔ اس غرض سے انہوں نے حبشہ میں مسیحیت کی تبلیغ کی جس میں وہ بہت کامیاب رہے۔
انہوں نے نجران کے سانحے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے اسکوم کے باجگوار نجاشی کو یمن پر چڑھائی کرنے کی ترغیب دی اور اس کو بہت کچھ مادی امداد بھی بہم پہنچائی۔ ان کی فوجی تدبیر یہی تھی کہ حبشہ کو کامیاب کرا کر بحیرہ احمر کے دونوں ساحلوں پر رومی اثر و نفوذ قائم کر لیا جائے۔ اور ایسا ہی ہوا۔ حبشہ کا نجاشی ابرہہ بہت جوشیلا مسیحی تھا۔ اس نے یمن میں از سر نو گرجے تعمیر کئے' شہداء کی یادگار قائم کی۔ صنعاء میں ایسا عظیم الشان کلیسا بنایا کہ دور و نزدیک سے لوگ اس کی زیارت کو آئیں۔ عربوں میں یہ بات مشہور ہو گئی کہ اس نے خانہ کعبہ کے مقابلے پر یہ کلیسا تعمیر کیا ہے۔ ایک بدوی نے غصے میں آکر اسے اپنی غلاظت سے ناپاک کر دیا۔ اس اہانت کا بدلہ لینے کے لئے ابرہہ نے خانہ کعبہ پر چڑھائی کر دی۔ اس کے لشکر جرار میں ایک عظیم الجثہ ہاتھی بھی تھا۔ کس طرح اللہ تعالی نے اپنے گھر کو بچایا' اس کا بیان سورہ الفیل (۱۰۵) میں موجود اور مشہور ہے۔
ذونواس کے مقابلے میں یمن کے عرب رومیوں کے بھیجے ہوئے حبشیوں کو لے آئے تھے۔ اب حبشیوں سے چھٹکارا پانے کے لئے انہوں نے ساسانی شہنشاہ کو دعوت دے ڈالی۔ یہ شہنشاہ پہلے ہی جزیرہ نمائے عرب کے مشرقی ساحل پر واقع الحساء اور جنوب مشرق کے ساحل پر عمان میں اپنے باجگوار مسلط کر کے مشرق کی بحری تجارت پر حاوی ہو چکے تھے۔ (۱۴) یہ اب یمن پر قابض ہو کر رومنوں کی مشرقی تجارت کے تمام راستے بند کر کے اپنی اجارہ داری قائم کرنے

میں کامیاب ہوگئے۔ رہے سبا اور حمیر کے عرب جن کی بحری تجارت کی صدیوں دھوم مچی رہی تھی، وہ مسیحی یہودی تنازعے میں پھنس کر کہیں کے نہیں رہے۔

حجازیوں نے ابھی تک اپنی خود مختاری کا سودا نہیں کیا تھا۔ لیکن دنیا کی دو عظیم ترین شاہنشاہیتوں کے شکنجے میں وہ آگئے تھے اور یہ شکنجہ تنگ ہوتا جارہا تھا۔ شمال اور مشرق سے ان پر فرعونی نظام کے مہیب سائے منڈلا رہے تھے۔ اور خود اندر سے ان دونوں عفریتوں کے لئے زمین ہموار کی جارہی تھی کہ بعثت نبوی نے دستگیری کی اور یہ بشارت دی کہ اذا ھلک کسریٰ فلا کسریٰ بعدہ واذا ھلک قیصر فلا قیصر بعدہ (جب کسریٰ ہلاک ہوگا تو اس کے بعد کوئی کسریٰ نہ ہوگا اور جب قیصر ہلاک ہوگا تو دوسرا قیصر نہ ہوگا۔)(۱۵) اسے سمجھنے کے لئے ایک مختصر سا جائزہ اگلے صفحات میں پیش خدمت ہے۔

قسطنطین اعظم (۲۷۴ء۔ ۳۳۷ء) کا مسیحی دعوت کو قبول کر لینا ایک اہم ترین انقلابی اقدام تھا، جس نے دنیا کی تاریخ کا رخ موڑ دیا۔ اس کے دوررس اثرات کی تازگی آج تک باقی ہے۔ لیکن ہر انقلاب اپنی قیمت مانگتا ہے۔ مسیحیت کو معاوضے میں رومن قانون اور یونانی فلسفہ قبول کرنا پڑا۔ اور خود قسطنطین نے مسیحیت اختیار کرتے ہی مسیحی کلیسا کی قیادت بھی اپنے قوی ہاتھوں میں لے لی۔ اس طرح مسیحی دینا میں سیاسی اور مذہبی اقتدار کے ارتکاز کے فرعونی نظام کی بنیاد پڑ گئی۔ اس کو استوار رکھنے کے لئے روم اور بازنطین کے قیصروں نے اپنے پروردہ مذہبی پیشواؤں کی کونسلیں بلانے کا سلسلہ شروع کر دیا۔ سب سے پہلے قسطنطین اعظم نے ۳۲۵ء میں نیقیا Nicaea کی کونسل کے ذریعہ مسیح کی الوہیت سے انکار کو الحاد heresy قرار دے دیا۔ یوں توحید الٰہی کے ساتھ

اقانیم ثلاثہ (باپ' بیٹے اور روح القدس) کی تثلیث کے عقیدے نے مسیحی علم کلام (theology) میں اساسی حیثیت حاصل کرلی' جس کی رو سے بیٹے کی الوہیت مسیح کی ذات میں مجسم Incarnate قرار دی گئی تھی۔(۱۶)

مسیح کی ذات میں الوہیت اور بشریت کے درمیان کیا اور کیسا تعلق ہے' اس پر فلسفیانہ مناظروں کا ایک لامتناہی سلسلہ چل پڑا۔ اس مذہبی تنازعے سے قیصروں نے خوب خوب سیاسی فائدہ اٹھایا۔ قیصری کلیسا کے فیصلوں سے سر موسر تابی کی جو پادری جرأت کرتا تھا' خواہ وہ کتنے ہی بڑے پائے کا ہو اس کا حشر نسطور Nestorius (متوفی تخمیناً ۴۵۱ء) اور چھٹی صدی عیسوی کے Jacobus Baradaeus جیسا ہوتا تھا کہ ان میں سے اول الذکر کے معتقدین مشرق کے آخری کونے تک پہنچ گئے اور یعقوب Jacobus کے ماننے والے اب تک مصر اور ایتھوپیا میں موجود ہیں' لیکن روم یا بازنطین کے ممالک محروسہ میں انہیں پناہ نہیں ملی اور اب تک وہ ذات باہر ہیں۔

شام میں آباد عربوں نے مسیح کی الوہیت کی Monophysite تعبیر کو اپنا قومی مذہب قرار دے لیا تھا' جس کی رو سے مسیح کی بشریت پر الوہیت نے غالب آکر طبیعت واحدہ کی صورت اختیار کرلی ہے۔(۱۷) اس کے برخلاف ۴۵۱ء میں کالسیڈون (Chalcedon) کی کونسل نے یہ فیصلہ صادر کیا کہ مسیح کی ذات (Person) میں دو مکمل طبیعتیں (Natures) مجتمع ہیں اور دونوں متحد ہو جانے کے بعد بھی اپنی جداگانہ خصوصیات بلا کسی تغیر و تبدل کے برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ بزنطین کے قیصروں کی امپیریلسٹ پالیسی کے خلاف مزاحمت کے لئے شام کے عیسائی عربوں نے کالسیڈون کے فیصلے کے علی الرغم Monopyhsite عقیدے کو اپنا سیاسی پرچم بنائے رکھا۔(۱۸) جس کے لئے انہیں بڑی قربانیاں دینی پڑیں۔ بعثت نبوی کے زمانے کے قیصر ہرقل

Heraclius(۶۱۰ء۔۶۴۱ء) نے Monophysitisn کے باغیانہ الحاد پر مصر عربوں کے ناک کاٹ لینے اور ان کے گھر ڈھادینے کا حکم دے دیا تھا۔(۱۹)

ایران میں ساسانی شہنشاہیت تو اپنی ابتداہی سے سیاسی اور دینی اقتدار کے ارتکاز کا شکار تھی۔ کیونکہ اس خاندان کا مورث اعلیٰ پاپانی اور افزائش نسل کی دیوی اناہتہ Anahita اور آگ اور نور وخیر کے دیوتا مزد Mazda کی عبادت گاہ میں ہربد یعنی بڑا پروہت تھا۔ شاہنشاہیت کا ڈول ڈالنے کے بعد بھی دو پشتوں تک یہ مذہبی عہدہ اس خاندان میں موروثی رہا۔ بعد میں اس خاندان نے اپنی لامحدود سیاسی مطلق العنانی کو مستحکم رکھنے کے لئے یکے بعد دیگرے مذہب مزدائیت (Mazdaism) کے مصلح اعظم زرتشت' پھر مانی' اور اس کے بعد مزدک کے مذاہب کی ترویج اور تخریب کا عمل بڑی بیدردی سے جاری رکھا۔ بعثت نبوی کے زمانے کے قریب انوشیروان (۵۳۱ء۔۵۷۹ء) نے عوام مقبول مذہب مزدکیت کو جبر وظلم سے کچل کر زرتشتیت کا احیا کیا اور اس صلے میں تاریخ سے عادل کا لقب حاصل کیا۔ اس کے جانشین خسروپرویز (۵۹۰ء۔۶۲۸ء) نے مذہب زرتشتیت اور اس کی آڑ میں اپنی شاہنشاہیت کے حدود کی توسیع کے لئے ۶۱۳ء سے ۶۱۷ء کے عرصے میں برق رفتار حملے کے بعد بزنطینی سلطنت کی مشرق وسطیٰ میں بساط لپیٹ دی اور ان کے مذہبی مرکز یروشلم پر قبضہ کر کے بیت المقدس کو تباہ کر ڈالا۔ اور جس صلیب پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو لٹکایا گیا تھا اس کی مقدس باقیات (True Cross) کو چرا کر ایران لے گیا۔(۲۰) مذاہب کی تاریخ میں یہ ایک اندوہناک ترین واقعہ تھا۔ فطری طور پر مسلمانوں کو اس پر گہرا دکھ ہوا۔ بیت المقدس کی تباہی ان کے لئے ذاتی رنج و غم کا بھی سبب ہو گیا تھا' کیونکہ اس وقت تک یہی مسلمانوں کا قبلہ تھا۔ اس کے برخلاف کفار مکہ کی ہمدردیاں یکسر ساسانی شہنشاہیت کے ساتھ تھیں۔

اس لئے کہ معلقات سبعہ میں سے تین کے مصنف یعنی طرفہ، عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلزہ ایرانی شہنشاہیت کے تابع دربار حیرہ سے منسلک رہ چکے تھے۔ چوتھا مصنف نابغہ پہلے اسی دربار سے متعلق تھا' بعد میں اس نے قیصر کے باجگوار غسانیوں سے رشتہ استوار کر لیا تھا۔ الاعشیٰ الکبیر سیلانی شاعر تھا' اس کی طرف کوئی معلقہ منسوب نہیں لیکن اپنی شاعرانہ عظمت اور قبول عام میں وہ کسی سے کم نہ تھا' وہ بھی دربار حیرہ کے چکر کاٹ لیا کرتا تھا۔ (۲۱) غرض' اپنے شاعر ہیروؤں (فحول) کے ذریعہ کفار مکہ نے ایرانی شاہنشاہیت کے ساتھ قریبی تعلقات استوار کر رکھے تھے۔ مزید برآں مکے میں رہتے ہوئے بھی مسلمانوں کے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نمازیں ادا کرنے پر یقیناً یہ بہت برافروختہ اور اس قبلہ کی تباہی پر شاداں و فرحاں تھے۔ ان حالات کے پس منظر میں قرآن حکیم نے یہ معجزہ پیشین گوئی فرمائی۔

الٓمٓ۔ غلبت الروم۔ فی ادنی الارض وھم من بعد غلبھم سیغلبون۔ فی بضع سنین۔ للہ الامرُ من قبلُ و من بعدُ و یومئذ یفرح المؤمنون ۔ بنصر اللہ ینصر من یشآء وھو العزیز الرحیم۔ وعد اللہ لایخلف اللہ وعدہ ولکنّ اکثر الناس لایعلمون۔ (الروم ۳۰ آیت ا-٦)

"رومی قریب کی سرزمین میں مغلوب ہو گئے ہیں اور اپنی اس مغلوبیت کے بعد چند سال کے اندر وہ غالب ہو جائیں گے۔ اللہ ہی کا اختیار ہے پہلے بھی اور بعد میں بھی۔ اور وہ دن وہ ہو گا جب کہ اللہ کی بخشی ہوئی فتح پر ایمان والے خوشیاں منائیں گے۔ اللہ نصرت عطا فرماتا ہے جسے چاہتا ہے اور وہ غالب آنے والا اور بہت رحم کرنے والا ہے۔ یہ وعدہ اللہ نے کیا ہے اللہ کبھی اپنے وعدے کی خلاف ورزی نہیں کرتا مگر اکثر لوگ یہ نہیں جانتے۔"

ساسانی فرعونیت کا یہ مظاہرہ ۶۱۷ء میں اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ قرآن حکیم کے ارشاد کے مطابق یہ خطرہ صاف نظر آرہا تھا کہ فرعونی نظام سیاست کی لگائی ہوئی آگ ادنی الارض (قریب کی سرزمین) یعنی حجاز کی دہلیز تک پہنچ چکی ہے۔ اس کے فوابعد کے واقعات سے یہ بات کھل گئی کہ یہ آگ خود حجاز کے اندر اس کی صدیوں بلکہ قرنوں پرانی آزادی و خودمختاری کی روایات کو بھسم کیا چاہتی تھی۔

یثرب کی مُرفہ الحال زراعت پیشہ آبادی میں تاجپوشی کا چرچا ہونے لگا تھا۔ قبیلہ اوس کے بنو عمرو بن عوف کی شاخ بنوالحبلیٰ کا عبداللہ بن اُبیؓ بن سلول اور اس کا خالہ زاد بھائی عبد عمرو بن صیفی جو قبیلہ اَوس کے بنوضیعہ بنت زید کا فرد تھا' اس رسم تاجپوشی کے بڑے کردار تھے۔ سردار اور سرتاج تو عبداللہ بن اُبیؓ تھا جس نے نام یا بدنامی کمائی' اس کا دست راست خالہ زاد بھائی پس پردہ رہا جہاں سے نکالنے کے لئے اس کے معاملے میں تاریخی ترتیب واقعات سے کام لینا پڑتا ہے۔ ان دونوں بھائیوں کے شجرہ نسب میں بنوالحبلیٰ اور بنوضبیعہ جیسے تانیث کے صیغوں والے ناموں سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے یہاں مادری (Matrilineal) سسٹم کا اثر تھا۔ اس لئے ان میں آپس میں خالہ زاد ہونے کے باوجود سگے بھائیوں جیسا ارتباط نظر آتا ہے اور اشتراک عمل عبداللہ بن ابی نے مدینے کے یہودیوں کے ساتھ پینگیں بڑھائیں۔ اور اَوس و خزرج کے درمیان تازہ ترین خونی جھڑپ یعنی یوم بُعاث میں غیر جانبدار رہ کر دونوں متحارب قبیلوں میں مقبول ہوا۔ اور آئے دن کی لڑائیوں سے تنگ آئے ہوئے صلح پسند دانش مند طبقے کا سردار بن گیا۔ دوسری طرف اس کے خالہ زاد بھائی نے عیسائیت اختیار کرلی اور رہبانیت کا چولا پہن کر ابوعامر الراہب کہلانے لگا۔ بعد کے واقعات سے ظاہر ہوا کہ اس رہبانیت کے نام پر اس نے بزنطینی دربار میں

رسوخ حاصل کر لیا تھا اور آخر کار اسے مٹی وہیں ملی جہاں کا خمیر تھا۔ وہ بزنطینی عملداری کے حدود میں مرا اور وہیں مدفون ہوا۔ (۲۲) غزوہ تبوک کے واقعات نے ان کا پول کھول دیا کہ یہ دونوں بھائی درحقیقت بزنطینی ایمپائر کے منافق mole تھے۔

معلوم ہوتا ہے کہ اولاً انہوں نے بعثت نبوی کو اہمیت نہیں دی تھی۔ غالباً ہجرت حبشہ نے انہیں اس غلط فہمی میں مبتلا کئے رکھا کہ اس اخلاقی اور دینی انقلاب کا رخ بحیرہ احمر (Red Sea) کے اس پار حبشہ کی عالمی تجارتی منڈی کی طرف ہے۔ (۲۳) عقبہ اولیٰ اور عقبہ ثانیہ سے وہ یقیناً متوحش ہوئے ہوں گے۔ لیکن حالات بڑی تیزی سے بدل رہے تھے۔ عین اسی زمانے میں ساسانیوں کے ہاتھوں بزنطین کی شرمناک شکست اور اس پر قریش مکہ کے علی الرغم مسلمانوں کا علانیہ اظہار ہمدردی اور اس مایوسی کے عالم میں ان کا فتح کی امید کا چراغ جلانے اور مکے میں رہتے ہوئے اور کعبہ کے عظیم متولی عبدالمطلب سے رشتے کے باوجود بیت المقدس کو قبلہ بنائے رکھنے پر ان کے اصرار سے ان بھائیوں کو یقیناً یہ خوش فہمی ہو گئی ہو گی کہ مسلمانوں کے مدینے آجانے سے بزنطین کے حامیوں کو ایک بے حد فعال اور جاں نثار کمک مل جائے گی۔ اس لئے خود عبداللہ ابن ابی نے اپنے ساتھیوں سمیت اسلام قبول کر لیا۔ دوسری طرف بزنطینی رشتے کو استوار رکھنے کے لئے اس کے خالہ زاد بھائی نے رہبانیت کا خرقہ نہیں اتارا اور کچھ دنوں بعد مدینے سے مکہ چلا گیا تاکہ اپنی کارروائیوں کو مسلمانوں سے پوشیدہ رکھ سکے۔ غزوہ بدر کی فتح کے عین زمانے میں قیصر ہرقل کے ہاتھوں کسریٰ پرویز کی پچھلی حیرت انگیز کامیابیوں کا اسی طرح اچانک نقشہ یکسر پلٹ جانے پر مسلمانوں کی مسرت اور یومئذ یفرح المؤمنون (الروم ۵) کی محولہ بالا پیشین گوئی کے پورے ہونے سے بزنطینی شہنشاہی

کے ان سازشیوں کی خوش فہمیوں کو یقیناً بہت تقویت پہنچی ہو گی۔ لیکن اس کے فوراً ہی بعد ان کی امیدوں پر پانی پھر گیا۔ قبلے کی تحویل کا حکم نازل ہوا۔ اس پر یہودیوں کے غم و غصے کا تو سیرت نگار ذکر کرتے ہیں۔ لیکن ابن ابی کے چھپے ہوئے غیظ و غضب اور خبث باطن کا برملا اظہار غزوہ احد کے آڑے وقت ہو گیا جب کہ اس نے اپنے تین سو ساتھی عین لڑائی سے پہلے کھینچ لئے۔ ادھر اس کے بھائی نے قریش کی فوج کو کمک پہنچانے کے لئے راہب کا مصنوعی چولا اتار کر سپاہی کی زرہ پہن لی اور ابوسفیان کی فوج کے ساتھ مدینے پر حملہ آور ہوا۔ (۲۴) ابن ابی کے گروہ کی کارستانیوں کی مزید تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ یہاں صرف اس چھپی ہوئی حقیقت کی طرف توجہ دلانی مقصود ہے کہ ہجرت مدینہ سے تقریباً پانچ سال پہلے جہاں ساسانی شہنشاہیت کی ابلتی پھیلتی یلغار اور اس کے ساتھ کفار مکہ کی سیاسی ہم آہنگی اور دلی یگانگت سے حجاز کی سرزمین کو خطرہ لاحق تھا' وہاں یثرب میں بزنطینی امپیریلزم سے سازباز کرنے والے سر اٹھا رہے تھے اور بنو غسان کی طرح بزنطینی باجگزار "بادشاہ" Phylarch بننے کے لئے سازش کا تانا بانا بن رہے تھے۔

الغرض عرب کے صحرا نشیں شمال اور مشرق کی طرف سے تاریخ عالم کی دو بڑی شہنشاہیتوں کے نرغے میں تھے اور خود ان کے اپنے آزاد حجاز میں ان دونوں شہنشاہیتوں کے کھلے اور چھپے حمایتی سرگرم عمل تھے۔

حضور علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک خصوصیت طیبہ کی آیت میں یوں بیان کی گئی ہے: ویضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم "اور وہ ان کے کندھوں سے جوئے کا بوجھ اتارتا ہے جو ان پر لدا ہوا تھا اور وہ زنجیریں کھولتا ہے جن میں وہ جکڑے ہوئے تھے۔" (الاعراف ۷ آیت ۱۵۷) اس وقت حال یہ تھا کہ ان پر نیا جوا

ادنے اور انہیں نئی زنجیریں پہنانے کے مشورے ہو رہے تھے۔ اس کے سد
اب کے لئے قرآن حکیم نے فرعون اور فرعونی نظام سیاست سے متنبہ کرنے'
ان سے نفرت پیدا کرنے' ان کے انجام بد اور بالآخر ان کی اسی دنیا میں ناکامی اور
عقبیٰ میں سزایابی کے مضامین کو مکی سورتوں میں بہ تکرار اور بہ تفصیل بیان کیا
ہے۔ قرآن حکیم کی تیئیس ۲۳ مکی سورتوں (۲۵) میں یہ مضمون بیان ہوا ہے۔
سورہ المزمل ۷۳ میں جو ترتیب نزول کے اعتبار سے غالباً تیسری سورت
ہے' ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

انا ارسلنا الیکم رسولا شہیدا علیکم کما ارسلنا
الی فرعون رسولا۔ فعصیٰ فرعون الرسول فاخذنٰہ اخذا
وبیلاً۔ فکیف تتقون ان کفرتم یوماً یجعل الولدان شیبا۔
السماء منفطر بہ کان وعدہ مفعولا۔ (المزمل ۷۳ آیت
۱۵۔۱۸)

"تم لوگوں کے پاس ہم نے اسی طرح ایک رسول تم پر نگراں بنا کر بھیجا
ہے' جس طرح ہم نے فرعون کی طرف ایک رسول بھیجا تھا۔ فرعون نے
رسول کی بات نہ مانی تو ہم نے بڑے وبال میں اسے پکڑ لیا۔ اگر تم بھی ماننے سے
انکار کرو گے تو اس دن کیسے بچ سکو گے جو بچوں کو بوڑھا کر دے گا اور جس کی
سختی سے آسمان پھٹا جا رہا ہو گا۔ اللہ کا وعدہ تو پورا ہو کر ہی رہتا ہے۔

اس طرح بعثت کی ابتداء ہی میں یہ واضح کر دیا گیا کہ جس طرح بنی
اسرائیل کو حضرت موسیٰ نے فرعونی نظام سے نجات دلائی تھی' اسی طرح بنی
اسماعیل کو اس سے محفوظ رکھنے کے لئے محمد رسول ﷺ کو شاہد یعنی نگراں بنا کر
بھیجا گیا۔ فرق...... اور بہت بڑا فرق...... یہ ہے کہ بنی اسرائیل تو کئی پشت تک
فرعونیت کے نظام میں پستے رہے۔ اس کے برخلاف اللہ تعالیٰ نے صحرائے

عرب کے بنی اسماعیل کو آنے والے خطرے سے پہلے ہی متنبہ کرنے کے
اپنے حبیب علیه وعلیٰ آله الصلوٰة والسلام کو حالات پر
رکھنے والا (نگراں) بناکر مبعوث کیا۔(۲٦)

مکی تنزیل کی تو تئیس ۲۳ سورتوں میں فرعون' اس کے مظالم اور ا
کے انجام بد کی تنبیہ ہے۔ سورہ طٰــہ ۲۰ کی تو نوے آیتیں مسلسل اسی مضمو
پر محیط ہیں۔ چند اور مکی سورتوں کی کم و بیش یہی صورت البقرہ کی دو آیتو
نمبر ۴۹ اور ۵۰ میں مدینے کے یہودیوں کو اللہ تعالیٰ کا احسان یاد دلایا گیا ہے
اس نے انہیں آل فرعون سے نجات دلائی۔ سورہ آل عمران کی آیت ۱۱
الانفال ۸ کی آیات ۵۲ اور ۵۴ میں کذأب آل فرعون والذین ہ
قبلھم "آل فرعون اور ان سے قبل کے لوگوں کے انجام" سے عبر
پکڑنے کے لئے کہا گیا۔ سورہ التحریم ٦٦ کی آیت ۱۱ میں مؤمنون
لئے فرعون کی بیوی کو (۲۷) اور اس سے پہلی کی آیت میں حضرت نوح
حضرت لوط کی بیویوں اور اس کے بعد کی آیت میں حضرت مریم کو مثالی کر
(مثلاً) کہہ کر پیش کیا گیا ہے۔ مکے میں مسلمان سیاسی طاقت سے یکسر محر
تھے' وہاں وعظ و تبلیغ سے کام لیا گیا۔ مدینے میں وہ خود سیاسی قوت تھے' وہاں
تنزیل کے اصولوں پر عملی اقدام کیا گیا۔ چنانچہ ہجرت کے پہلے ہی سال صح
مدینہ کے ذریعہ مصطفوی نظام کی بنیاد قائم کر دی گئی جس میں سیاسی اور د
اقتدار کی علیحدگی کے ذریعہ آمریت کا مکمل انسداد کر دیا گیا۔ اس کی تفصیل ا
اللہ آگے آئے گی۔

سیرت ابن اسحٰق کی موثق روایت (۲۸) کے مطابق یہ سورہ طٰ
تھی جس نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کایا پلٹ دی تھی۔ حضر
عمر بلند قامت' بہت پُر ہیبت انسان تھے۔ ان کے جلال اور غصے کا اندازہ ان

اس کیفیت سے کیا جا سکتا ہے جس میں وہ اپنے گھر سے تلوار سونتے نکلے تھے کہ آج تو میں سارا قصہ پاک کر کے رہوں گا۔ راستے میں انہیں معلوم ہوا کہ وہ قصہ تو خود ان کے اپنے گھر میں سیندھ لگا چکا ہے۔ بہن فاطمہ اور بہنوئی سعید بن زید مسلمان ہو چکے ہیں۔ وہ پلٹ کر اپنی عزیز بہن کو لہو لہان کر دیتے ہیں۔ پھر یہی عمر جب خلیفہ چنے جاتے ہیں تو ان کی فتوحات کا رقبہ مصر کے فرعون سیتی (Seti) اس کے بیٹے فرعون رعمسیس ثانی (Ramses II) اور پوتے فرعون مرنفتہ (Merneptah) یعنی قرآن حکیم کے لفظوں میں آل فرعون (فرعونوں کے خاندان) کی مجموعی فتوحات سے کہیں بڑھ چڑھ کر تھا۔ لیکن یہی عمر امیر المؤمنین ہو کر بیت المال سے صرف اتنا وظیفہ لیتے ہیں جو سدِ رَمَق کے لئے کافی ہو۔ بر سر عام بڑھیاؤں کے طعنے خندہ پیشانی سے سنتے ہیں۔ اپنی پیٹھ پر لاد کر اناج حاجت مندوں کے گھر تک پہنچاتے ہیں بیت المقدس کی کنجیاں لینے اس سج دھج سے پہنچتے ہیں کہ ان کی سواری کے اونٹ کا ساربان اونٹ پر سوار ہے اور مابدولت اپنی باری پوری کرنے کے لئے خود اونٹ کی نکیل تھامے ہوئے ہیں۔ سلطنت کے تمام کام باہمی مشورے سے ہوتے ہیں۔ مدینہ ایتھنز کے City State کا نقشہ پیش کرتا ہے۔ لیکن ایسا ایتھنز ہر گز نہیں جس میں آزاد اور غلام شہری اور اجنبی (alien) کی تفریق تھی۔ یہ کس کا اعجاز تھا؟ یقیناً یہ سب سورہ طٰہٰ کی تعلیم کا معجزہ تھا۔ یہ سورہ انہوں نے اپنی زندگی کے نفسیاتی موڑ کے موقع پر تلاوت کی تھی، بلکہ یہی سورت اس موڑ کا سبب بنی تھی۔ اس کے طفیل انہیں نئی زندگی ملی تھی (born again) کوئی تعجب نہیں کہ اس کا اثر مرتے دم تک ان کے تحت شعور پر چھایا رہا۔ اسی سورت کی دینی اور سیاسی اقتدار کی جدائی کی تعلیم کا اثر تھا کہ وہ اپنے ہادی ﷺ کے منصب عبدیت (اشهد انّ محمدا عبدُه) اور ان کے مقام رسالت

(ورسولہ) میں فرق کرنے سے کبھی نہیں چوکتے تھے۔ اور ذات رسالت کی انتہائی تعظیم و ادب اور اس سے والہانہ شیفتگی اور وفور اخلاص بھی اس میں مانع نہیں آتے تھے۔ (۲۸ الف) آخر فاروق کا لقب انہوں نے یونہی تو نہیں حاصل کیا تھا۔ غرض حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی سورہ طٰہٰ کی تلاوت سے پہلے اور بعد کی ساری زندگی کے بعد المشرقین کو اس سورہ کی تعلیم کا اثر نہ جاننا کم از کم تاریخ کے اس ادنیٰ طالب علم کے لئے بہت مشکل ہے۔

قرآن حکیم کے اسلوب بلاغت میں موقع محل کی مناسبت سے کہیں اطناب (یعنی طوالت) اور کہیں ایجاز (یعنی اختصار) ہے۔ سورہ طٰہٰ میں فرعون و موسیٰ کے واقعات کے بیان میں اطناب ہے۔ وہاں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ولادت' دریائے نیل میں ان کے گہوارے کے بہائے جانے' فرعون کی بیوی (امت فرعون) کے ان کو گود لینے' فرعون کے محل میں ان کی پرورش' ان کی جوانی' فرعون کے خدائی کے دعوے پر اس تہدید کے لئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے مامور ہونے' اس کے دعویٰ الوہیت پر اصرار' اور بالآخر اس کی غرقابی کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے فرعون کو اپنے دعوے سے باز آجانے کی طرف مائل کرنے کے واسطے اس سے جو مناظرہ کیا اس کی کچھ جھلکیاں بھی پیش کی گئی ہیں' جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے جو دعا کی تھی: واحلُل عُقدةً من لساني ("اے میرے رب میری زبان کی گرہ کھول دے۔") اور دعا یقیناً سنی گئی۔

سورہ النازعات ۷۹ میں ان ہی واقعات کو ایجاز کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

هل اتٰک حديث موسی۔ اذ ناديٰه ربه بالوا المقدس طوی۔ اذهب الی فرعون انه طغیٰ۔ فقل هل لک

الی ان تزکّی۔ واھدیک الی ربک فتخشیٰ۔ فارانه الآیة الکبریٰ۔ فکذب وعصیٰ۔ ثم ادبر یسعیٰ۔ فحشر فنادیٰ۔ فقال انا ربکم الاعلیٰ۔ فاخذه الله نکال الآخرة والاولیٰ۔ ان فی ذلک لعبرة لمن یخشیٰ۔ (النازعات ۷۹ آیت ۱۵۔۲۶)

''کیا تم تک موسیٰ کا واقعہ پہنچا؟ وہ وقت جب کہ ان کے رب نے انہیں طویٰ نام کی مقدس وادی میں پکار کر کہا کہ ''اے موسیٰ جاؤ فرعون کے پاس کہ اس نے بڑی سرکشی کر رکھی ہے۔ اسے کہو کیا تم پاکیزگی اختیار کرنے کے لئے تیار ہو؟ ایسا ہو تو میں تمہیں رب کا راستہ دکھاؤں اور اس کا خوف تمہارے دل میں ڈالوں۔ موسیٰ نے اسے اللہ کی سب سے بڑی نشانی دکھائی لیکن فرعون نے موسیٰ کو جھٹلایا اور اللہ کی نافرمانی کی۔ یہی نہیں بلکہ ان کے خلاف تدبیریں کرنے کے لئے پلٹ پڑا اور لوگوں کو اکٹھا کر کے اس نے ہانک لگائی: ''میں ہوں تمہارا پروردگار' سب سے بلند!'' آخر کار خدا نے اسے آخرت اور دنیا کے عذاب میں پکڑ لیا۔ درحقیقت اس میں عبرت کا سامان ہے اُس کے لئے جو خدا سے ڈرتا ہو''

ان آیات میں چوبیسویں آیت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے جس میں فرعون کا خدائی کا دعویٰ بیان کیا گیا ہے: انا ربکم الاعلیٰ اس کے مختلف انداز میں ترجمے کئے گئے ہیں۔ حضرت شاہ عبدالقادر: میں ہوں رب تمہارا سب سے اوپر۔ شاہ رفیع الدین: میں ہوں پروردگار تمہارا' سب سے بلند۔ مولانا فتح علی: تمہارا سب سے بڑا مالک میں ہوں۔ مولانا مودودی: میں تمہارا سب سے بڑا رب ہوں۔ بڑائی کے مفہوم کے مختلف پہلوؤں کے عربی میں مختلف الفاظ ہیں۔ مثال کے طور پر نماز میں اللہ کی بڑائی کا اظہار سب سے پہلے

تکبیر تحریمہ میں ہے۔ دنیا کی آلودگیوں سے دست برداری کا اظہار کرتے ہوئے اللہ اکبر کا اعلان ہوتا ہے کہ اللہ سب سے بڑا ہے۔ دنیا کی آلودگیوں سے دست برداری کا اظہار کرتے ہوئے اللہ اکبر کا اعلان ہوتا ہے کہ اللہ سب سے بڑا ہے۔ پھر بندے کی عاجزی آگے بڑھتی ہے وہ رکوع میں جھک کر سبحان ربی العظیم کہتا ہوا اس کی بڑائی بیان کرتا ہے: پاک میرا رب جو بڑا (عظیم) ہے۔ آخر میں وہ اپنی انتہائی پستی کا اعتراف کرتے ہوئے سر پُر غرور کو مٹی میں ملاتے ہوئے پاک پرودگار کی بڑائی 'اس کی بلندی کا اقرار کرتا ہے: سبحان ربی الاعلیٰ۔ سبحان ربی الاعلیٰ یہ دو لفظ جواب ہیں فرعون کے ربکم الاعلیٰ کے حالت سجدہ میں بندہ اپنے پروردگار کی بلندی کے مقابلے میں اپنی پستی کا اعتراف کرتا ہے۔ یقیناً حضرت شاہ عبدالقادر بات کی تہہ تک پہنچ گئے تھے۔ شاہ رفیع الدین نے اسے بامحاورہ اردو میں پیش کیا اور علامہ یوسف علی نے انگریزی میں اسی مفہوم کو یوں ادا کیا: I am your Lord, Most High!

جب بنی اسرائیل کو آل فرعون کے مصر سے نجات پانے کے بعد ارض موعود میں قدم جمانے کا موقع ملا' تو انہوں نے بادشاہت کی نیو ڈالی۔ اس شاہی خاندان کے بانی حضرت طالوتؑ (Saul. c1150-c1011 BC) تھے ان کے بعد جانشینی حضرت داؤدؑ (David , c1010-971/70 BC) اور پھر حضرت سلیمانؑ (Solomon 971/70-931/30 BC) کو ملی۔ یہودیوں نے مصری ملوکیت کے تلخ تجربے کی بنا پر ان بادشاہوں کے ساتھ ایک نبی کو نگراں رکھا۔ اس کے لئے پہلے بنو شموئیل یا شمویل (Samuel) کو یہ منصب تفویض ہوا۔ بائبل کی رو سے حضرت موسیٰؑ کے بعد ان ہی کو ویسا بلند مرتبہ ملا اور حضرت طالوتؑ کو بادشاہت ان ہی کے مشورے سے دی گئی

تھی۔ حضرت شمویل کے بعد حضرت ناتھن (Nathan) حضرت داؤد اور حضرت سلیمان کے عہد میں منصب نبوت پر فائز رہے۔ بائبل کی کتاب سلاطین اور سموئیل کی دونوں کتابوں میں ان واقعات کی بڑی تفصیل موجود ہے۔(۲۹) کیونکہ یہ بنی اسرائیل کے سب سے درخشاں عہد کی تاریخ ہے۔

قرآن حکیم نے سورہ البقرہ ۲ کی آیات ۲۴۶ تا ۲۵۱ میں اسرائیلی تاریخ کے اس عہد کے بالکل ابتدائی دور کی چند جھلکیاں دکھائی ہیں۔ اپنے حکیمانہ اسلوب کے مطابق پہلے تو یہ ارشاد فرمایا: اُلم تریٰ الی الملا من بنی اسرائیل من بعد موسیٰ اذ قالوا لِنبِیٍ لھم اَبعث لنا ملکا نقاتل فی سبیل الله (کیا تم نے اس پر غور نہیں کیا کہ موسیٰ کے بعد بنی اسرائیل کے سرداروں نے اپنے نبی سے کہا تھا کہ "ہمارے لئے بادشاہ مقرر کر دیجئے تاکہ ہم اللہ کے راستے میں قتال کر سکیں۔") یعنی پہلے تو قرآن حکیم نے نبوت اور بادشاہت کی تقسیم کو قابل غور قرار دیا۔ پھر آخر کلام (آیت ۲۵۱) میں اس کی حکمت خود بیان کر دی۔ لولا دفع الله الناس بعضھم ببعض لفسدت الارض ولکن الله ذو فضل علی العلمین (اگر اللہ انسانوں میں سے ایک کو دوسرے کے ذریعے نہ روکتا رہتا تو زمین میں فساد پھیل جاتا۔ لیکن اللہ اہل عالم پر فضل کرنے والا ہے۔) اس طرح روک انضباط check (دفع بعض ببعض) میں دو حکمتیں پوشیدہ تھیں۔ ایک تو بادشاہ پر نبی کی روک ٹوک 'دوسرے' جنگ کے ذریعے انسانوں کی باہمی روک تھام جسے آج کل کی اصطلاح میں Collective security کہتے ہیں۔ اس دوسرے اہم نکتے کا اعادہ سورہ الحج ۲۲ کی اس آیت میں کیا گیا ہے جس میں مکے کے دربلا کئے گئے مظلوموں کو قتال کی اجازت دی گئی ہے۔ یقیناً check زمین میں فساد پھیلنے سے بچاؤ کے لئے ناگزیر ہے۔

اس اذن کے ساتھ اس کی حکمت یوں بیان کی گئی ہے۔

ولولا دفع اللہ الناس بعضھم ببعض لھدّمت صوامع وبیع وصلوات ومساجد الذی یُذکر فیھا اسم اللہ کثیرا (الحج ۲۲ آیت ۴۰)

اور اگر اللہ ایک کو دوسرے کے ذریعے نہ روکتا رہتا' تو خانقاہیں' گرجے' یہودی معبد اور مسجدیں ڈھادی جاتیں جن میں اسمائے الٰہی بہ کثرت ذکر ہوتا ہے۔

قرآن حکیم نے مسجدوں کا ذکر سب سے آخر میں کیا۔ سب سے پہلے راہبوں کے مٹھ اور خانقاہوں' پھر عیسائیوں اور ان کے بعد یہودیوں کے معبدوں کے بچانے کے لئے قتال کی اجازت دی۔ آج کل کی زبان میں کہا جاسکتا ہے کہ مذہب' ضمیر اور فکر کی آزادی جیسے انسانی بنیادی حقوق کی ضمانت انضباط (check) کے سیاسی اصول پر عملدرامد اور تحفظات باہمی (Collective security) ہی کے ذریعے دی جاسکتی ہے۔

علم سیاست کے اصول کی رو سے انضباط (check) کا تلازمہ ہے توازن (balance)۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:۔

ووضع المیزان ۔ الاّ تطغوا فی المیزان ۔ واقیموا الوزن بالقسط ولا تخسروا المیزان۔ (الرحمٰن ۵۵ آیت ۷۔۹)

"اور اس نے میزان قائم کردی ہے تاکہ تم توازن میں خلل نہ ڈالو اور عدل کے ساتھ توازن قائم رکھو اور اس میں ڈنڈی نہ مارو۔"

سورہ الشوریٰ ۴۲ آیت ۱۷ میں ارشاد ہے:۔

اللہ الّذی انزل الکتاب بالحقّ والمیزان۔

"وہ اللہ ہی ہے جس نے حق کے ساتھ یہ کتاب اور میزان نازل کی۔"

میزان کو قرآن کے ہم پلہ قرار دے کر کتاب اللہ نے اپنے معجزہ نما ایجاز کے ساتھ اس کی انتہائی اہمیت اور اعلیٰ مرتبہ کو محکم کر دیا ہے۔ (ہمارے انگریزی کے مترجمین قرآن نے بجا طور پر Book اور Balance دونوں کو Capital 'B' سے لکھا ہے۔)

مدنی سورہ الحدید میں مندرجہ بالا تمام اصول سیاست کا احاطہ کرتے ہوئے مدینہ منورہ کی سیاسی ضروریات کے پیش نظر جنگی اسلحہ کے ذکر کا اضافہ کیا گیا:۔

لقد ارسلنا رُسلنا بالبیّنٰت وانزل معھم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط وانزلنا الحدید فیه باسٌ شدیذ ومنافع للناس ۔(الحدید ۵۷ آیت ۲۵)

" ہم نے اپنے رسولوں کو کھلی کھلی نشانیوں کے ساتھ بھیجا اور ان کو کتاب دی اور میزان تاکہ لوگ عدل وانصاف پر قائم ہوں۔ نیز لوہا پیدا کیا جس میں جنگی قوت وشدت اور منفعت عامہ دونوں کا سامان ہے۔"

اس آیت میں لوہے کی جنگ آشامی کے ساتھ ہی ساتھ اس کے انسانوں کے لئے منفعت بخش ہونے کا ذکر کر کے اس عمرانی حقیقت کو آشکارا کیا گیا کہ عدل وانصاف کے قیام کے لئے لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے ظلم سے باز رکھنا (دفع الله الناس بعضهم ببعض) یعنی انضباط (check) لازمی ہے اور اس کے لئے اکثر جنگ ناگزیر ہو جاتی ہے۔

قرآن حکیم کے مطالعے سے میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اس کے سیاسی اصول کے چار ستون ہیں:۔

☆ ارتکاز قوت کے فرعونی نظام سے یکسر نفور

☆ انضباط، روک (check)

☆ توازن (balance)

☆ تکثیری نظام (pluralism) جس میں مندرجہ بالا تینوں عناصر یکجا ہو جاتے ہیں۔

یہ تکثیری نظام ارتکاز قوت کے فرعونی نظام کی عین ضد ہے۔ اس نظام میں معاشرے کے تمام گروہ بغیر استثنا سیاسی اقتدار میں یکساں شریک ہوتے ہیں اور انضباط و توازن کے ذریعے اس نظام کو صحیح خطوط پر قائم رکھتے ہیں۔

قرآن حکیم کی مکی تنزیل کے گیارہ سال کی طویل مدت میں یعنی نصف سے زائد عرصے میں فرعونی نظام جبر وارتکاز قوت کے خلاف تبلیغ برابر اور بڑے شد و مد سے جاری رہی، یہ اس کی تین سو اکہتر آیتوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ (۲۵ الف) توحید، مکافات عمل اور روز آخرت پر یقین کے بعد مکی سورتوں میں سب سے زیادہ زور اسی پر دیا گیا ہے اور ایسا ہونا بھی تھا، کیونکہ یہ وقت کی اہم ترین ضرورت تھی۔ جیسا کہ میں شروع میں عرض کر چکا ہوں۔ بعثت نبوی کے وقت جزیرہ نمائے عرب کے گرد و پیش کی فرعونی شہنشاہیتوں نے سازشوں کا جال بچھا رکھا تھا، جس کے حلقے روز بروز تنگ ہوتے جا رہے تھے۔ اس سے بلند کرنا ضروری تھا۔ فرعونی نظام اور اسلام ساتھ نہیں چل سکتے تھے۔

اہم بات یہ ہے کہ فرعونی نظام کی ضد یعنی تکثیری نظام (pluralism) کے بنیادی اصول لکم دینکم ولی دین کو بہت واضح طور پر اور بڑی تاکید کے ساتھ مکی سورت الکافرون میں پیش کر دیا گیا تھا۔ اس کے دوسرے دو عناصر یعنی انضباط و توازن کے لئے ریاست کا قیام ضروری تھا۔ یثرب کے قبائل کے سرداروں کے ساتھ عقبہ اولیٰ اور عقبہ ثانیہ کے

معاہدوں نے اس ریاست کی راہ ہموار کر دی۔ اور ہجرت کے بعد ایک قطرہ خون بہائے بغیر یہ وجود میں آ گئی۔ دنیا کی تاریخ میں ایسے پر امن اور انتہائی دور رس نتائج کے حامل انقلاب کی نظیر نہیں ملتی۔ سن ہجری اسی پُر امن انقلاب کی یاد تازہ کرتا ہے۔ اس ریاست کے قیام کی یاد جو اللہ کی بنائی ہوئی عدل کے میزان پر استوار ہوئی تھی جس میں فرعون جیسے جھوٹے خداؤں یا خود ساختہ خدائی فوجداری (مصیطر) (۳۰) کے سیاسی اقتدار پر قابض ہو جانے کی راہیں مسدود کرنے کے اصول مرتب کئے گئے تھے، جن سے تکثیری نظام پر مبنی "دنیا کا سب سے پہلا تحریری دستور" (۳۱) یعنی صحیفہ مدینہ مدون ہوا۔ اس کی اہم سیاسی خصوصیات اگلے صفحات پر درج ہیں۔

مدینہ کی نئی مملکت میں ایمان والوں کو نئے مسائل کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ سب سے بڑا مسئلہ نو آزاد مملکت میں ایک متحد قوم کی تعمیر کا تھا۔ ایمان والوں میں مکے سے آئے ہوئے مہاجر تھے۔ یثرب میں جو اب مدینۃ النبی تھا اوس و خزرج میں بٹے ہوئے انصار تھے۔ عبداللہ بن اُبی کی سرکردگی میں وہ مسلمان جو مومن نہ تھے، یثرب کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ طاقت۔ یہ علی الاعلان اسلام کے بدترین مخالف تھے۔

خدا کے محبوب اور میرے اور آپ کے آقا و مولا نے اس شیرازے کو سمیٹنے اور ان متحارب گروہوں کو ایک قوم بنانے کے لئے جو اقدامات کئے، ان میں سب سے اہم وہ تھا جو صحیفہ مدینہ کے نام سے مشہور ہے۔ چونکہ قرآن حکیم سے خلط ملط ہو جانے کے اندیشے کے سبب حدیثوں کو ضبط تحریر میں لانے کی صدر اسلام میں ممانعت تھی، اس لئے عہد رسالت کی شاذ ہی دستاویزیں ہیں جو معاصر زمانے میں تحریری شکل میں محفوظ کی گئی ہوں۔ اسی لئے اسناد کا علم ایجاد ہوا اور محدثین نے اس سلسلے میں وہ کاوشیں کیں، جن کی نظیر دنیائے علم میں

نہیں ملتی۔ ان مستثنیٰ دستاویزوں میں سب سے اہم' سب سے طویل اور سب سے ممتاز یہی صحیفہ مدینہ ہے۔ ظاہر ہے یہ مدینے کی سیاسی زندگی کی بنیادی دستاویز تھی اور مدینے کے مختلف بڑے گروہوں کے سرداروں نے اس پر دستخط کیے تھے اور مہریں لگائی تھیں اور یقیناً اس کی نقل اپنے پاس رکھی ہوگی۔ اس لئے عام حدیثوں کے برخلاف اسے اسناد کی چنداں ضرورت نہ تھی اور غالباً یہی وجہ تھی کہ اسناد کی محتاج حدیثوں کے جمع کرنے والے محدثوں نے اپنے اپنے مجموعہ احادیث میں اسے جگہ دینے کی ضرورت نہیں سمجھی۔ لیکن ان محدثوں کے برخلاف سب سے متقدم اور سب سے معتبر سیرت نگار ابن اسحاق (م ١٥٠/٧٦٧) نے اپنی سیرت نبوی میں' اور انہی کی طرح سب سے متقدم اور سب سے معتبر ماہر علوم مالیات و علم سیاست ابو عبید القاسم بن سلاّم (م ٢٢٤/٨٣٨) نے اپنی کتاب الاموال میں اس کو جگہ دی ہے۔(٣٢) واضح ہو کہ یہ دونوں ائمہ صحیح البخاری کے جامع (م٢٥٦/٨٧٠) سے متقدم ہیں اور ان کے ممدوح۔ ان دو کے علاوہ طبقہ متقدمین کے دوسرے ائمہ نے بھی اس صحیفے کو اپنی تصانیف میں منضبط کیا ہے' جس کی تفصیل ہمارے عہد کے مسلمہ ماہر بین الاقوامی قانون اور ممتاز عالم دین ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اپنی بیش بہا تصنیف الوثائق السیاسیة للعہد النبوی والخلافة الراشدة (طبع ثانی' مصر ١٩٥٦) میں دی ہے۔(٣٣)

اس کی پہلی دفعہ کی ابتداہی میں بین المؤمنین والمسلمین کی توضیح کر کے ان دونوں میں تفریق کر دی گئی ہے اور اس طرح عبداللہ بن ابیّ کے گروہ کے یثرب کے مسلمانوں کو ایمان والوں کے مقابل ایک مستقل فریق بنا دیا گیا ہے۔ ان بظاہر مسلمان اور بباطن منافقوں کے خبث باطن کا قرآن حکیم میں تفصیل سے ذکر ہے۔ جس سے مطلوب ایمان والوں کو ان سے خبردار کرنا

اور خود ان پر یہ واضح کرنا تھا کہ اللہ اور اس کا رسول ﷺ ان کے اسلام کے دعوے کی حقیقت سے بخوبی واقف ہیں۔ ورنہ ان کی بڑی سے بڑی غداری پر انہیں کوئی سزا نہیں دی گئی۔ کیونکہ یہ ایمان والوں سے الگ ایک فریق معاہد تھے (۳۴) اور تکثیری نظام بہت صبر و تحمل کا تقاضا کرتا ہے۔

ان مومنوں اور سیاسی مسلمانوں کے علاوہ تیسرا فریق یہودیوں کا تھا۔ جیسا کہ میں شروع میں عرض کر چکا ہوں' ان یہودیوں میں ایک بڑا حصہ ان عربوں کا تھا جنہوں نے یہودی مذہب اختیار کر لیا تھا۔ ان کے علاوہ یہودی قبائل تھے جو نسل اور مذہب دونوں اعتبار سے یہودی تھے۔ اس معاہدے کی دفعات ۲۵ تا ۳۳ سے ظاہر ہے کہ معاہدے میں شریک بنو عوف' بنو النجار' بنو الحارث' بنو ساعدہ' بنو جُشم' بنو الاَوس' بنو ثعلبہ اور بنو شطبیہ کے یہود تھے۔ یہودی النسل قبائل بنو قینقاع' بنو النضیر اور بنو قریظہ کے نام اس معاہدے میں شامل نہیں ہیں۔ (۳۵) اور سب سے طاقتور خیبر کے یہودی تو مدینے سے بہت فاصلے پر تھے۔ اس معاہدے کی دفعہ ۲۵ میں یہودی بنی عوف کے ساتھ جو معاملہ طے پایا ہے' دوسرے قبائل کے یہود کے ساتھ بالوضاحت اور نام بنام وہی معاملہ قرار پایا ہے۔ دفعہ ۲۵ کے الفاظ یہ ہیں:

و انّ یہود بنی عوف اُمّۃ مع المؤمنین ئلیہود دینُہم وللمسلمین دینُہم۔ موالیہم و انفسہم الا من ظَلم و اثم فَاِنّہٗ لایوتغ الا نفسہ و اُھل بیتہ۔

"اور یہ کہ بنو عوف کے یہود ایمان والوں کے ساتھ مل کر ایک امت ہوں گے' یہود کے لئے ان کا دین اور مسلمانوں کے لئے ان کا دین۔ اس میں ان کے موالی (حلیف اور تابع) اور یہ خود شامل ہوں گے۔ البتہ ان میں سے جو بھی ظلم اور جرم کا مرتکب ہوگا' وہ بھی صرف اپنے آپ کو اور اپنے گھر والوں کو

نقصان پہنچائے گا۔

مندرجہ بالا دفعہ کی شق: أنّ یهود بنی عوف أمّة مع المؤمنین لائق توجہ ہے ۳۶ قرآن حکیم میں گروہ کے لئے تین الفاظ مستعمل ہوئے ہیں۔قوم' ملّة اور امّة۔

لفظ قوم کااستعمال مجرد اور ضمائر کے ساتھ (قوم یعنی قومی' قومنا' قومک' قومه' قومهما' قومهم) ۳۸۳مرتبہ ہوا ہے۔ یہ بیشتر گروہ بندی کے بغیر محض 'لوگ' کے معنی میں اور کمتر خونی (ethnic) رشتے میں منسلک جماعت کے لئے آیا ہے: "قوم نوح و عاد و ثمود"۔ "قوم لوط" "قوم فرعون" وغیرہ۔اور محض 'لوگ' کے مفہوم کے لئے: قوم یعقلون (عقل والے لوگ) قوم یتفکرون (سوچنے سمجھنے والے لوگ) قوم یجهلون (جہالت زدہ لوگ) القوم الظالمین (ظالم لوگ) وغیرہ۔

لفظ ملة' ملة ابراهیم' ملّة ابیکم ابراهیم' ملّة آبائی ابراهیم و اسحٰق ویعقوب جیسی تراکیب کے ساتھ آٹھ بار آیا ہے۔لتعودن فی ملتِنا (الاعراف ۷ آیت ۸۸) میں قوم شعیب نے دھمکی دی کہ ہماری ملّة میں واپس آجاؤ ورنہ ہم تمہیں اور تمہارے ساتھ ایمان لانے والوں کو دیس سے نکال دیں گے۔اگلی آیت میں حضرت شعیب کے جواب میں یہ الفاظ آئے ہیں: ان عُدنا فی مِلّتکم (اگر ہم تمہار ملّة میں لوٹ آئے۔) اور یہی صورت او یعیدوکم فی ملتهم (الکهف ۱۸ آیت ۲۰) میں ہے۔ البقرة ۲ آیت ۱۲۰ میں ارشاد ہے کہ اے پیغمبر یہود اور نصاریٰ تم سے اس وقت تک راضی نہیں ہوں گے جب تک تم ان کی ملّة کی پیروی نہ کرنے لگو۔(حتیٰ تتبع ملتهم)۔ ملّة قوم لا یو

منون باللہ و بالآخرۃ ھُم کافرون۔ (یوسف ۱۲ آیت ۳۷) یعنی "ایسی قوم کی ملّۃ جو اللہ پر ایمان نہیں رکھتی اور آخرت کا انکار کرتی ہے۔" س آیت میں قوم اور ملّۃ کے الفاظ اکٹھے آئے ہیں اور اپنے معانی کے فرق کو اضح کررہے ہیں۔ ظاہر ہے ان تمام آیتوں میں لفظ ملّۃ "دینی رشتے والے روہ" کے لئے استعمال ہوا ہے۔

اُمَة بڑا معنی خیز لفظ ہے۔ یہ اُم بمعنی ماں' اصل' جڑ' بنیاد (اُم لکتاب' اُم القریٰ) سے مشتق ہے۔ قرآن حکیم نے اسے چرند پرند' جن انس سے لے کر انبیاء علیہم السلام تک کے گروہ کے لئے استعمال کیا ہے۔ ان سب میں اصلیت کے لحاظ سے متحد ہونے کا مفہوم مضمر ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔ وما من دابۃ فی الارض ولاطائر یطیّر بجناحیہ الاّ اُمم اُمثَالکم (الانعام ۶ آیت ۳۸) زمین میں چلنے والے چوپائے اور ہوا میں پروں سے پرواز کرنے والے پرندے' ان سب کی تمہاری ہی طرح کی "امتیں" (امم جمع امۃ) یعنی انواع واجناس ہیں۔ قال ادخلوا فی امم قد خلت من قبلکم من الجن والاِنس فی النار (الاعراف ۷ آیت ۳۸) کہا" جاؤ' تم بھی اسی جہنم میں چلے جاؤ جس میں تم سے پہلے جنوں اور انسانوں کی امتیں یعنی ٹولے جاچکے ہیں۔" قیل یا نوح اھبط بسلام منّا وبرکات علیک وعلیٰ امم ممن معک و امم سنمتعھم ثم یمسھم منا عذاب الیم (ھود ۱۱ آیت ۴۸)

حکم ہوا "اے نوح اب (کشتی سے) اتر جاؤ۔ ہماری طرف سے سلامتی اور برکتیں ہیں تم پر اور (مرد وزن' چرند' پرند' چوپائے اور درندے' پھل' پھول اور پودے کی) "امتوں" یعنی انواع پر جو تمہارے ساتھ ہیں "اور کچھ

امتیں یعنی انسانوں کے گروہ ایسے بھی ہیں جن کو ہم نے کچھ مدت کے لئے مال ومتاع دے رکھا ہے پھر ان پر عذاب ہوگا دردناک۔ ولکل امة اجل فاذا جاء اجلهم لایستاخرون ساعة ولایستقدمون (الاعراف ۷ آیت ۳۴): ہر "امت" یعنی نوع وجنس کے لئے مہلت کی ایک مدت ہے' جب وہ پوری ہو جاتی ہے تو ایک گھڑی بھر کی تقدیم و تاخیر نہیں ہوتی۔ حضرت موسیٰؑ' حضرت ہارونؑ' حضرت عیسیٰؑ اور حضرت مریمؑ ان سے کے ذکر کے بعد ارشاد ہوا۔ انّ هذه امتكم واحدة وانا ربكم فاتقون (المؤمنون ۲۳ آیت ۵۲) : یہ تم (انبیاء کی) "امت" یعنی جماعت اپنی اصل میں ایک "امت" یعنی جماعت ہے اور میں تمہارا رب ہوں سو مجھ سے ڈرتے رہو۔ ایسی ہی تنزیل (الانبیاء ۲۱ آیت ۹۲) حضرت عیسیٰؑ اور حضرت مریمؑ کے بارے میں ہے جس میں انہیں رب کی عبادت کرتے رہنے کا حکم ہے۔

افصح العرب والعجم ﷺ نے مملکت کی بنیاد پر متحد ہونے والے گروہ کے لئے قرآن حکیم کے ان تین لفظوں میں امة کا لفظ منتخب کیا تھا۔ موجودہ سیاسی اصطلاح میں Nation اور Nationality کے درمیان اکثر تفریق کی جاتی ہے۔ اس کی بحث میں الجھے بغیر کہا جاسکتا ہے کہ مذہبی اور ethnic بنیادوں پر قائم nationality کے لئے قرآن حکیم نے علی الترتیب ملّة اور قوم کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ جب کہ صحیفہ مدینہ کی رو سے Nation کی بنیاد ریاست یا مملکت (State) ہے۔ Nation کے اس تصور کو پیش کرنے کے لئے صحیفہ مدینہ نے قرآن حکیم کی بنیاد کا مفہوم رکھنے والی اصطلاح امّة اختیار کی' لیکن ہم نے قرآنی ملّة کی جگہ امت کو اپنا لیا اور Nation کے لئے قوم کا لفظ استعمال کرنے لگے۔ اس طرح قرآن حکیم کو پس پشت ڈالنے سے جو

لفشار پیدا ہوا اس کے باوجود دو قومی نظریئے کا غالی اسلامسٹ علمبردار بھی
ں کے نام پر حلف وفاداری اٹھانے کے باوصف بھارت اور بنگلہ دیش کے
سلمانوں کو پاکستانی قومیت میں شامل کرنے اور اسرائیل کی طرح Law of
Return کو پاکستانی دستور میں شامل کرنے کے لئے نویں ترمیم کے حق میں
ہیں ہے۔ بلکہ ایسی کوئی آواز کسی حلقے سے سننے میں نہیں آئی۔ یہ اللہ کا بڑا
حسان ہے۔ وھویھدی الیٰ سواء السبیل!

صرف یہود ہی نہیں بلکہ صحیفہ مدینہ کے تمام معاہد گروہوں یعنی مکے
کے مہاجر' یثرب کے انصار' ابن ابیؔ کا مسلمانوں کا گروہ اور یہود' سب کے
بارے میں اس صحیفے کے شروع ہی میں دفعہ ۳ میں یہ واضح اعلان کر دیا گیا تھا کہ
اِنّھم اُمّۃ واحدۃ من دون الناس 'اور یہ سب کے سب معاہد دوسرے
تمام انسانوں کے مقابلے میں ایک امت (انّ یھودَ بنی عوف امّۃ مع
المؤمنین اس دفعہ ۲ کی تصریح و توضیح ہے۔(۳۷) اس کے ہوتے ہوئے
دفعہ ۲۵ کی شق کے بڑھانے کی ضرورت یقیناً اس لئے محسوس کی گئی ہو گی کہ غیر
مذہب والوں کو اپنی امت یعنی قوم میں شامل کرنے کی تاریخ مذاہب عالم میں یہ
پہلی مثال تھی۔ انوکھی! اسی لئے اس کی تاکید اور وضاحت کی گئی۔

اے کاش کہ اس انقلابی اقدام کی یہود نے قدر پہچانی ہوتی! اے کاش
کہ عبداللہ بن ابیؔ کے مسلمانوں نے اپنے سیاسی اقتدار کی خاطر اس میثاق پر
عملدرآمد کی راہ میں روڑے نہ اٹکائے ہوتے! اے کاش کہ اب بھی ایمان
والے اس کو سمجھیں اور اس کا احیا کریں کیونکہ امن عالم کی ضمانت اس صحیفے کی
روح کو عالمی سیاست میں سرایت کرنے سے ہی دی جا سکتی ہے۔ اے کاش!

اس معاہدے کی جان ہے دفعہ ۲۵ کی مندرجہ بالا شق کے فوراً بعد کی
شق: للیھود دینھم و للمسلمین دینھم (یہود کے لئے ان کا دین

اور مسلمانوں کے لئے ان کا دین)۔ یعنی دفعہ ۳۷ کے مطابق آپس میں خیر سگالی خیر خواہی اور بدی کے مقابلے میں نیکی کی پاسداری کرنے والی (انّ منهم النصح والنصيحة والبر دون الاثم)اور دفعہ ۲ کے تحت باقی تمام دنیا کے مقابلے میں متّحد امّۃ(امّۃ واحدة من دون الناس) ان فریقوں پر مشتمل تھی جن کے عقیدے سراسر مختلف تھے (نسلی اختلاف تو تھا ہی)۔ انہوں نے معاہدے کی اس شق کی رو سے اپنے اپنے مذہب کو معاہد' کے سیاسی امور سے جدا رکھنے کے عزم کا کھل کر اعلان کیا تھا۔ صحیفہ مدینہ کا یہ اتحاد نظریات اور عقائد کے اختلاف کے احترام پر مبنی ہے۔ یہی وہ اصول ہے جسے آج کل کی اصطلاح میں Pluralism یعنی تکثیری نظام کہتے ہیں۔ اور یہی جمہوری اقدار کی روح ہے۔ لليهود دينهم و للمسلمين دينهم واضح طور پر بازگشت ہے قرآن حکیم کی مکی سورہ الکافرون کی۔ ۳۷ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

قل یا ایها الکافرون ۔ لا اعبد ماتعبدون ۔ ولا انتم عٰبدون ما اعبد۔ ولا انتم عٰبدون ما اعبد۔ ولا انا عابد ما عبدتم۔ ولا انتم عٰبدون ما اعبد ۔ لکم دینکم ولی دین (الکافرون ۱۰۹ آیت ا۔٦)

کہہ دیجئے ۔ "اے میرے پیغام سے انکار کرنے والو! میں ان کی عبادت نہیں کرتا جن کی تم پوجا کرتے ہو۔ نہ تم اس کی پرستش کرتے ہو جس کی میں عبادت کرتا ہوں۔ نہ میں ان کی عبادت کروں گا جن کے تم پرستار ہو اور

نہ تم آئندہ اس کی پرستش کرو گے جس کی عبادت میں کرتا رہوں گا۔ تمہارے لئے تمہارا دین ہے اور میرے لئے میرا دین۔"

سورہ المائدۃ کی مدنی آیت میں اس تکثیری اصول کی بڑی دلنشیں حکمت بیان کی گئی ہے:

لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً ولوشاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتكم فاستبقوا الخيرات الىٰ الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون۔ (المائدة ۵ آیت ۴۸)

"ہم نے تم میں سے ہر ایک گروہ کے لئے الگ شریعت بنائی ہے اور راستہ۔ اور اگر خدا چاہتا تو تم سب کو ایک امت بنا دیتا۔ لیکن وہ یہ چاہتا ہے کہ جو کچھ تم تک پہنچا ہے اس میں تمہیں آزمائے۔ پس نیکی کی راہ میں ایک دوسرے سے آگے بڑھ نکلنے کی کوشش کرو۔ تم سب کو بالآخر اللہ ہی کی طرف لوٹنا ہے۔ پھر وہی تمہیں بتائے گا کہ جن باتوں میں تمہارا آپس میں اختلاف تھا' ان کی حقیقت کیا تھی۔

مندرجہ بالا آیت میں شرعة یعنی شریعت سے الگ منهاج یعنی راستے کا ذکر ہے۔ غالباً یہ راستہ مختلف قوموں کے رسم و رواج کا طور طریق ہے جسے اصول فقہ کی اصطلاح میں "عرف" اور "عادۃ" کہتے ہیں۔ آج کل کی زبان میں cultural norms کہہ سکتے ہیں۔ (۳۷ الف) اس سے آگے سورہ الروم کی آیت کا حوالہ آرہا ہے۔ جس میں نسل اور زبان کے اختلاف

کا ذکر ہے' اس کی روشنی میں اس قیاس کی تائید کی جا سکتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید کا تاکید اور تکرار کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہی اصل دین ہے۔ اسی کا ناگزیر تقاضا یہ تھا کہ وہ اپنی مخلوقات کی تکثیر کو بھی بیان کرے۔ کیونکہ وحدت تو صرف ذات واحد کی صفت ہے اور وہ اس میں یکتا ہے۔ وحدانیت صرف اس کے لئے مختص ہے۔ وحدہ لاشریک لہ۔ اللہ کی مخلوق کا منصب تو یہ ہے کہ وہ اپنی کثرت میں اپنے خالق کی وحدت کا جلوہ دیکھے اور دکھائے۔ چنانچہ قرآن حکیم کے نزدیک اس زمین کی مخلوقات کی کثرت یعنی رنگا رنگی کا یہ حال ہے کہ:

وما ذرا لکم فی الارض مختلفا الوانه انّ فی ذلک لآیة لقوم یذّکرون۔ (النحل ۱۶ آیت ۱۳)

ہم نے زمین میں جو کچھ تمہارے لئے بنایا ہے وہ رنگا رنگ ہے۔ اور اس رنگا رنگی میں یقیناً نشانی ہے ان لوگوں کے لئے جو سوچتے ہیں۔

زمین کی تمام مخلوقات کے تنوع کا یہ مجموعی بیان تھا۔ بعض آیات میں اللہ تعالیٰ نے اس کی تفصیل دی ہے۔ جمادات میں پہاڑوں کے اندر سفید' سرخ اور سیاہ رنگ کے پتھر اور ان رنگوں کی دھاریاں (الفاطر ۳۵ آیت ۲۷) نباتات میں دیکھو کہ بارش کے بعد کیسے رنگ برنگے پھل پھول اگ آتے ہیں (ایضاً) پھر جانداروں میں انسان' چوپائے اور مویشی کہ ان کے بھی اسی طرح مختلف رنگ ہوتے ہیں (ایضاً ۲۸) اور' یادش بخیر' اشرف المخلوقات کہ اس کے کثرت میں بٹے ہوئے ہونے کا سب سے موثر اور دیرپا ذریعہ ہے

انسانوں کا نسلی اور لسانی (Ethnic) اختلاف۔ وحدانی طرز حکومت کے داعی اس اختلاف کی اہمیت سے انکار کرتے ہیں۔ وہ اس طرح اتحاد کی راہ ہموار کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ لیکن در حقیقت وہ اپنے لسانی و نسلی گروہ کے بلاشرکت غیرے اقتدار کے حصول کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں اور اس کوشش میں نہ صرف ملکی اتحاد بلکہ ملک کے امن و سلامتی کو غارت کر ڈالتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس نسلی اور لسانی اختلاف کو نہ صرف قبول کرتا ہے بلکہ اسے اپنی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیتا ہے۔ ارشاد ربانی ہے۔

ومِن آیٰتہ خلقُ السمٰوٰت والارض واختلاف السنتکم والوانکم انّ فی ذلک لآیٰت للعٰلمین (الروم ۳۰ آیت ۲۲)

" اور اس کی نشانیوں میں سے آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں (یعنی نسلوں) کا اختلاف ہے۔ یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں ان کے لئے جو علم رکھتے ہیں۔"

اللہ تعالیٰ نے نسلی اور لسانی اختلاف کو زمین و آسمان کی تخلیق کی نشانیوں کے ساتھ جگہ دی، جس سے اس کی غیر معمولی اہمیت کی طرف نشان دہی ہوتی ہے۔ لیکن اس نشانی کو سمجھنے کے لئے عالم ہونے کی شرط ہے۔ ہمارے آپ کے زمانے میں نیشنلزم اور نیشنلٹی کے طوفانی ابال سے اس آیت کی حکمت عیاں ہوتی ہے۔

قرآن حکیم کثرت کے اس مضمون کو پھیلاتے ہوئے اس زمانہ بسیط کی جھلکیاں دکھاتا ہے جب کہ انسان کی نفس واحدہ سے تخلیق ہوئی

تھی۔(النساء۴ آیت۱‘ الانعام۶ آیت۹۸‘ الاعراف۷ آیت۱۸۹‘ الزمر۳۹ آیت۶)۔وہ یہ بتاتا ہے کہ تخلیق کے بعد کی اس پہلی منزل میں کان الناس امۃ واحدۃ (انسان امت واحدۃ تھا) جیسا کہ اوپر بیان کیا جاچکا ہے۔ امّۃ کا لفظ اپنے اندر کائناتی وسعت اور اصل اُمّ کے لحاظ سے ایک ہونے کا مفہوم رکھتا ہے اس لئے تمام انسانوں کے اجتماع کو امّۃ کہا گیا۔ خالق کو یہ منظور تھا کہ اس کائناتی اصلاً امت واحدہ کا اختلاف کا بیج بویا جائے(یونس۱۰ آیت۱۹‘ ھود۱۱ آیت۱۱۸)اس مقصد کے لئے اللہ تعالیٰ نے امت واحدہ میں مختلف انبیاء کی بعثت کے ذریعہ دینی ملتوں کے اختلاف کی بنیاد رکھ دی‘ ساتھ ہی ان نبیوں پر کتابیں نازل کیں تاکہ ان کے ذریعے ان اختلافات میں ہم آہنگی پیدا ہو۔(البقرۃ آیت ۲۱۳)یوں مشیت الٰہی نے ہدایت اور گمراہی‘ رحمت اور ظلم کی متضاد قوتوں کے ٹکراؤ کا بندوبست کیا۔(النحل۱۶ آیت ۹۳‘ الشوریٰ۴۲ آیت۸) جیسا کہ مندرجہ ماسبق سورہ المائدۃ کی آیت ۴۸ سے ظاہر ہے کہ باری تعالیٰ نے اس اختلاف کے ذریعہ مسابقت یعنی ایک دوسرے سے بازی لے جانے کا جذبہ بیدار کیا۔ خیر و شر کے ٹکراؤ کی جدلیات (dialectics) کے ذریعہ ارتقا کی منزلیں طے کرنا اور مسابقت الی الخیرات کے عمل سے دنیا میں خیر پھیلانا فکر انسانی کے لئے سب سے بڑا چیلنج ہے جسے صرف قرآن و سنت کے تکثیری نظام pluralism ہی کے ذریعہ قبول کیا جاسکتا ہے۔

تکثیری نظام خدائے واحد کی توحید اور مظاہر کثرت والی کائنات کی تخلیق کے قرآنی تصور کا محور‘ اور سنت نبوی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے شاہکار صحیفۂ مدینہ کی بنیاد ہے۔ اس کے اختیار کرنے میں ہی ملت مسلمہ کا مداوا ہے۔

مسلمانوں کی تاریخ میں دو عامل کار فرما رہے ہیں۔ ایک بعثت نبوی علی صاحبہا الصلواۃ والسلام' دوسرے فتوحات اسلامی جن کا سلسلہ غزوۂ بدر سے شروع ہو گیا تھا۔ بعثت نے اللہ کا تصور دیا کہ ورحمتی وسعت کل شئی: اور میری رحمت ہر چیز پر حاوی ہے (الاعراف ۷ آیت۱۵۶) اس لئے بسم اللہ الرحمن الرحیم اور الحمد للہ رب العالمین الرحمن الرحیم کی تنزیلیں سب سے اعلیٰ و اولیٰ رہیں۔ نبی کا تصور دیا کہ وماارسلناك الا رحمة للعلمين: اور ہم نے تمہیں بھیجا ہے صرف تمام جہانوں کے لئے رحمت بنا کر (الانبیاء۲۱ آیت۱۰۷) اور لوكنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك (آل عمران ۳ آیت۱۵۹) یہ جو مسلمانوں کی ریل پیل دیکھتے ہو تو اس لئے ہے کہ آپ سراسر رحمت ہیں۔ قرآن حکیم کے اپنے لفظوں میں: "اگر آپ درشت اور سخت دل ہوتے تو یہ سب لوگ آپ کے پاس سے چھٹ جاتے۔" قرآن کا تصور دیا کہ یہ تمام انسانوں کے لئے ہدایت ہے هدىً للناس (البقرۃ ۲ آیت۱۸۵' آل عمران ۳ آیت ۴' الانعام۶ آیت۹۱) فتوحات اسلامیہ کے بعد بھی انہیں تصورات کا غلبہ باقی ہے اور رہے گا ما بلّ بحر صوفة لیکن یہ تاریخی حقیقت ہے کہ فتوحات کے نتیجے میں کچھ نئے مسائل اٹھ کھڑے ہوئے جو بظاہر بعثت کے بنیادی تصورات سے متصادم نظر آتے ہیں۔ یہ مسائل تھے جنگی قیدیوں کے' غلاموں کے' باندیوں کے' ان کی اولاد کے' جزیہ کے' خراج کے' حربی اور ذی غیر مسلموں کے۔ یہ سب عہد رسالت کے غزوۂ بدر کے مسائل ہیں۔ آگے چل کر انہی کی تعریفات سامنے آئیں۔ مثلاً ساری دنیا کی دارالاسلام اور دارالحرب میں تقسیم جس سے یہ دھوکا ہونے لگتا ہے کہ اوپر درج کی ہوئی آیتیں محض وحی متلو ہیں (یعنی وحی جس کی تلاوت کی جاتی ہے) پھر

اندلس میں ایسے مفتوح غیر مسلموں سے واسطہ پڑا جن کے پاس صرف سب و شتم کا ہتھیار رہ گیا تھا۔(۳۸)ان سے نبٹنے کے لئے آیت قرآنی واصبر علیٰ مایقولون و اھجرھم ھجرا جمیلا: اور جو باتیں لوگ بنا رہے ہیں ان پر صبر کرو اور شرافت کے ساتھ ان سے الگ ہو جاؤ" (۳۹) (المزمل ۷۳ آیت ۱۰) کو عملاً ہمارے فقہانے منسوخ کر دیا۔ اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ قتال کی اجازت اس لئے دی گئی کہ راہبوں کے مٹھ گرجا اور عبادات خانے محفوظ رہیں لیکن بعد کی صدیوں میں اس کے برعکس ایسا معلوم ہونے لگا کہ قتال کی اجازت اس لئے دی گئی کہ ہمارے فاتح غازی انہیں ڈھا کر اسلام کی شوکت اور قرآن کی حکمت اور صداقت کا مظاہرہ کریں اور ہم بچاروں کے لئے مسجد شہید گنج' بابری مسجد اور بنارس کی اورنگزیبی مسجد کے ہلاکت خیز طوفانوں کا ورثہ چھوڑ جائیں۔

لیکن خدائے رحمٰن و رحیم کی صفت رحم جو سب پر غالب ہے اور غالب رہے گی اس نے چودھویں صدی ہجری میں دنیا کے سیاسی حالات کو ایسا پلٹا دیا کہ وہ دارالاسلام اور ادارالحرب کی تفریق سے نکل کر دارالسلام میں داخل ہوا چاہتی ہے بلکہ داخل ہو گئی ہے جس کی دعا ہم ہر نماز میں مانگا کرتے تھے۔(میں نے ماضی کا صیغہ جان بوجھ کر استعمال کیا ہے۔ مجھے اپنا بچپن اور لڑکپن کا زمانہ یاد آتا ہے جب میں اپنے دادا کو ہر نماز باجماعت کے بعد رقت قلب کے ساتھ اللھم انت السلام و منک السلام والی دعا پڑھتے سنتا تھا اور خشوع و خضوع سے آمین کہتا تھا' اب اس دعا کو نماز باجماعت کے بعد اپنے محلے کی مسجد کے امام کی زبانی سننے کے لئے کان ترس گئے ہیں۔(۴۰) اب اس دارالسلام میں غیر مسلم کی حیثیت مسلمان کے لئے نہ حربی کی ہے نہ ذمی کی۔ یہ سب معاہد ہیں صحیفۂ مدینہ کے معاہد کی طرح۔ جن

ملکوں میں عوام کی رائے سے منظور کئے ہوئے دستور (Constitution) موجود ہیں' ان سب کے لئے دنیا کا پہلا تحریری دستور ام الدساتیر ہے۔ ہمیں اس کی یاد تازہ کرنا ہے۔ اس پر جمے ہوئے صدیوں کے گرد و غبار کو صاف کرنا ہے۔ اس کے مصنف کا یہ ہم پر قرض ہے جسے ہمیں ادا کرنا ہے۔ آخر ہمیں ان کی شفاعت درکار ہے۔ اس کے لئے ہمیں تکثیری نظام' ضبط و توازن جیسی نامانوس اصطلاحیں استعمال کرنی ہوں گی' اس لئے کہ ہم دارالسلام میں داخل ہونے کے لئے موت کے منتظر تھے۔ اسی دنیا کے دارالسلام کے قواعد و ضوابط اور ان کی اصطلاحیں ہم نے وضع نہیں کی ہیں۔ خود صحیفۂ مدینہ کے وجود سے ہم غافل تھے اس کی طرف مستشرق متوجہ ہوئے اور انہوں نے اچھی تحقیق کی لیکن بحمد اللہ ہم میں بھی ڈاکٹر محمد حمید اللہ ہیں۔ لیکن انہوں نے اس پر نہ حرف آخر کہا ہے نہ فرض کفایہ ادا کیا ہے کہ اب ہمارے لئے کافی و وافی ہو۔ تحقیق کے مسافر کو ابھی بہت سی منزلیں طے کرنی ہیں۔ والذین جاھدوا فینا لنھدینّھم سبلنا (العنکبوت ۲۹ آیت ۶۹) اور جو لوگ ہماری خاطر جد و جہد کریں گے انہیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے۔

حواشی

۱۔ علامہ اقبال نے پیام مشرق (۱۹۲۳) صفحہ ۲۳۶ پر "صحبت رفتگاں در عالم بالا" کے زیر عنوان کارل مارکس کا نظریہ پیش کرتے ہوئے حاشیے پر اسے ماہر اقتصادیات قرار دینے کے بعد یہ لکھا ہے کہ "اس

مشہور کتاب موسوم بہ 'سرمایہ' کو مذہب اشتراک کی بائبل تصور کرنا چاہئے۔" اور ارمغان حجاز میں" ابلیس کی مجلس شوریٰ "(۱۹۳۶ء) کے زیر عنوان ابلیس کے مشیر کی زبانی مارکس کو یہ خراج عقیدت پیش کرتے ہیں:

وہ کلیم بے تجلی ! وہ مسیح بے صلیب!
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب!

برٹرینڈ رسل نے مارکس کی نفسیات کو سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل دلچسپ "ڈکشنری" ترتیب دی ہے۔:

بائبل میں خدا کا اسم ذات'

یہوہ Yahweh = Dialectical materialism جدلیاتی مادیت

مسیحا The Messiah Marx مارکس

برگزیدان خدا The Elect =The Proletariat پرولتاریہ

کلیسا The Church =The Communist Party

یسوع کا نزول ثانی The Second Coming = The Revolution

اشتراکی انقلاب

جہنم Hell =Punishment of Capitalists سرمایہ داروں کی سرکوبی

عہد مسیح موعود کے ہزار سال

The Communist Commonwealth= The Millenium

آگے چل کر رسل لکھتا ہے کہ نازیوں کے لئے بھی ایسی ہی لغت تیار کی جاسکتی ہے لیکن ان کے تصورات عہد نامہ قدیم جیسے نظر آتے ہیں جن پر مارکس کی نسبت مسیحیت کا نقش کمتر ہے۔ اور ان کا مسیحا بھی یسوع کی نسبت مکابیوں سے زیادہ مماثل ہے Bertrand

Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London, 2nd ed. 1961, p36

۲۔ الاخوان المسلمون کے بارے میں مندرجہ ذیل کتابیں مفید اور مستند معلومات بہم پہنچاتی ہیں۔

1. D.R.P. Mitcell, *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford University Press, Oxford,1969

2. Ibrahim M. Abu Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, State University of New York, Albany 1996

یہ کتاب ہمدردانہ نقطۂ نظر کے ساتھ ایک محققانہ تصنیف ہے اور بنیادی مصادر کے وسیع اور گہرے مطالعے پر مبنی ہے۔ مصنف نے لبنان کے حزب اللہ کے شیعی قائد محمد حسین فضل اللہ کا مطالعہ بھی شامل کر لیا ہے۔

الاخوان المسلمین کے نئے رجحانات پر برادرم خالد دوران نے Trans State Islam No.1 میں محققانہ تبصرہ کیا ہے۔ ان کی یہ تحقیق کہ الاخوان کے دو موجودہ ترجمان عادل حسین اور محمد عمارہ سابق مارکسسٹ ہیں بہت دلچسپ اور فکرانگیز ہے۔ اس سلسلے میں یہ انکشاف قابل غور ہے کہ ایران کے آیت اللہ مجتہدین مارکس اور مارکسی دانشور فیورباخ (Paul Von Feuerbach) کو بہت شوق سے پڑھتے ہیں

Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, J.B.T. Publishers, London, 1994 یہی مصنف اسلامسٹ لیڈروں پر مارکسزم کے اثرات کا کثر

مقامات پر ذکر کرتا ہے۔

۳۔ خاکسار تحریک کے بانی عنایت اللہ خاں' جو علامہ مشرقی کے نام سے مشہور ہیں' ایک نابغۂ روزگار شخصیت تھے۔ انہوں نے آکسفورڈ یونیورسٹی سے علم ریاضی میں اعلیٰ امتیاز کے ساتھ آنرز کرکے wrangler کا درجہ حاصل کیا تھا' ساتھ ہی اسی یونیورسٹی سے انہوں نے عربی زبان وادب میں بھی امتیازی درجے میں آنرز کیا۔ ۱۹۲۶ء میں ان کی ملاقات اڈولف ہٹلر سے ہوئی جو اس وقت تک اپنی Mein Kampf شائع کرچکا تھا۔ اس ملاقات کا اثر علامہ مشرقی پر نمایاں ہے۔ وطن واپس آنے کے بعد انہیں انڈین ایجوکیشن سروس میں معزز عہدے پر ملازمت مل گئی۔ اس عرصے میں وہ اپنی معرکتہ الآراء کتاب ''تذکرہ'' پر برابر کام کرتے رہے۔ اس کی پہلی جلد کے دیباچے پر ۳۰ مارچ ۱۹۲۴ء کی تاریخ درج ہے۔ (بعد کی جلدوں کی اشاعت کی شاید نوبت نہیں آئی) یہ سات انچ x ساڑھے نوانچ کے سائز پر باریک خط میں لکھے ۲۷۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کی نمایاں خصوصیت قرآنی آیات کا آٹھ صفحات پر مشتمل اشاریہ ہے جس کے آخر میں وہ یہ فخریہ نوٹ بڑھاتے ہیں: ''قرآن حکیم کی کل آیات کی تعداد ۶۲۴۷ ہے جن میں سے متذکرہ صدر حساب سے کم وبیش ۷۶۹ مکمل یا پارہ ہائے آیات کی تشریح (گویا تخمیناً قرآن کا آٹھواں حصہ) پہلی جلد میں آچکا ہے۔ عربی افتتاحیہ میں (میرے پیش نظر جو نسخہ ہے اس میں یہ افتتاحیہ شامل نہیں ہے) علی ہذا القیاس تقریباً ۹۲۶ آیات آچکی ہیں۔ گویا اس حصہ کتاب میں بھی کتاب الٰہی کے ساتویں حصے کی تشریح ہوگئی ہے۔'' علامہ مشرقی پرویز صاحب کی طرح حسبنا

کتاب اللہ (ہمارے لئے اللہ کی کتاب کافی ہے) کے قائل ہیں لیکن ان کے برعکس وہ حجیت حدیث کی بحث میں نہیں الجھتے' نہ علامہ اقبال یا کسی اور شاعر کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔ انہیں شعر سے کوئی لگاؤ نہیں۔

اپنے لائحہ' عمل کو عملی جامہ پہنانے کے لئے انہوں نے استعفاد ے کر ۱۹۳۱ء میں خاکسار تحریک کی بنیاد رکھی۔ نازی Storm Troopers کے طرز پر خاکساروں کی وردی خاکی ہوتی تھی اور یہ انہی کی طرح تیز دھاری والے بیلچے سے مسلح' چاق وچوبند اور بہت منظم تھے۔ اطاعت امیر پر سختی سے کاربند۔ لیکن نازیوں کے نسلی تعصب کے عین برعکس انہوں نے اخوت کو اپنا شعار بنایا تھا۔ یہی لفظ کرنوں سے مزین ان کے جھنڈے اور ہر خاکسار کے دائیں بازو کے بیج پر ہوتا تھا۔ ان کے عروج کا زمانہ مسلم لیگ کے احیا اور تحریک پاکستان سے متصادم ہو گیا۔ بعض خاکساروں نے اس رقابت کا اظہار ۱۹۴۳ء اور ۱۹۴۷ء میں قائداعظم پر قاتلانہ حملے کی شکل میں کیا (دوسرے حملے نے زیادہ شہرت نہیں پائی)۔ تحریک پاکستان کی کامیابی او. خاکساروں کے معاملے میں قائداعظم کے صبر و تحمل نے خاکساروں کی تحریک کا خاتمہ کر دیا۔

اس اسلامسٹ تحریک نے اپنی نسبتاً مختصر زندگی میں [illegible] عوان کی نظریاتی کاوش' خدمت خلق' نچلے متوسط طبقے کے لئے [illegible] میں [illegible] ات سے لے کر Anarcho-Islamism تک [illegible] ل طے کر ڈالے تھے۔ اور دلچسپ بات یہ ہے کہ حسن مصطفیٰ السباعی کی شخصیات ۔عنایت اللہ المشرقی کی

ذات واحد میں جمع ہو گئی تھیں۔ ان پر مستقل تصنیف تو کجا کوئی سیر حاصل تبصرہ بھی میری نظر سے نہیں گزرا۔ متفرق بیانات اور تبصروں کے لئے ملاحظہ ہو:

R. Coupland, *Indian Politics*, Oxford University Press, 1944, pp.49-52

Wilfred C. Smith, *Modern Islam in India*, Ripon Printing Press, Lahore, 1947,pp.235-45

Stanley Wolpert, *Jinnah of Pakistan*, Oxford University Press, 1984, pp.179, 180, 224, 329

J.M.S. Baljon, *Encyclopedia of Islam*, 2nd Vol. iv, 916/2, art, Khaksar

۴۔ اسلام کے خلاف عجمی سازش کو بے نقاب کرنے کے مدعی پرویز صاحب نے نامۂ مبارک کو چاک کرنے والے عجمی کسریٰ کا نام اختیار کر لیا تھا۔ ان کے بارے میں سب سے اچھا اور جامع تبصرہ روبرٹ بٹلر صاحب کا ہے۔

Dr. Robert A. Butler, S.J. *Trying to respond*, Comp & ed. by M. Ikram Chaghtai, Pakistan Jesuit Society, Lahore, 1994, pp.179-24

اس مقالے کی نادر خوبی یہ ہے کہ یہ پرویز صاحب کے مطالعے اور ان کی تصحیح و ترمیم کے مرحلے سے گزر چکا ہے۔ اس کے ساتھ کتابیات کی جامع فہرست بھی شامل ہے۔ ان تحریروں سے محترم بٹلر صاحب نے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے۔

پرویز صاحب کی مبسوط اور طول اور طویل تصانیف کا علامہ مشرقی کی نسبتاً مختصر مگر بہت معنی خیز تصنیف "تذکرہ" کے ساتھ تقابلی مطالعہ بہت مفید ثابت ہو سکتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ پرویز صاحب نے خاکسار تحریک کی عسکری تنظیم سے عبرت پکڑتے ہوئے عسکری تو کجا، عام سیاسی یا غیر سیاسی انجمن سازی سے بھی پرہیز کیا اور بزم طلوع اسلام آخر تک بزم ہی رہی۔ بزم یاراں۔ حلقۂ احباب کا کوئی رکن یا عہدیدار نہیں تھا۔ پرویز صاحب کے بعد یہ بزم بکھر گئی۔

۔ جماعت اسلامی اور اس کے بانی مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی پر اردو، انگریزی اور عربی میں بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ ان میں پروفیسر محمد سرور کی کتاب: مولانا مودودی کی تحریک اسلامی (سندھ ساگر اکیڈیمی، لاہور ۱۹۵۶ء) غالباً سب سے سنجیدہ اور بھرپور تصنیف ہے، جو عرصہ دراز سے نایاب ہے۔ اس موضوع پر برادرم خالد دوران کے Trans State Islam کے شمارہ ۴ میں دو مقالے قلّ و دلّ تحریر کا بہت اچھا نمونہ ہیں۔

The New Bible Dictionary (N.B.D.) ed. J. D. Douglas et al Inter- Varsity Press, London, 1970, pp 350/1 & 1077/2-1078/2

۶۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے مابلّ بحرٌ صوفة کا ترجمہ کیا: "جب تک کہ سمندر کسی سیپ کو گیلا کرتا رہے" (رسول اکرم ﷺ کی سیاسی زندگی، ادارۂ اسلامیات، لاہور، ۱۳۶۹ء ص ۳۶۸، اور ص ۳۷۱)۔ غالباً انہیں صوف اور سیپ کی صوتی مشابہت کی وجہ سے اشتباہ ہوا ہے۔ 'سیپ' سنسکرت کا لفظ ہے

Monier Williams نے اپنی Sanskrit-English Dictionary میں اس کی تعریف یوں کی ہے Sipa, a vessel for making Libations (p.1218/3) (جل ارپن کے کام آنے والا ظرف) اس سے پہلے شنکھ (سنکھ) کی تعریف اس طرح ہے Sankha, a shell, (esp) the conch-shell (used for making libation of water (p.1047/2) اس سے ظاہر ہے کہ جل ارپن کے لئے استعمال کئے جانے والے ظرف سے مماثلت کے سبب 'صدف' کو 'سیپ' کہنے لگے۔

۷۔ لسان العرب اور تاج العروس میں مادہ ص' و' ف کے تحت درج ہے کہ جانوروں کی اون جیسی شکل کی سمندری چیز کو صوف البحر کہتے ہیں۔ صوف جمع ہے صوفة کی۔ ہیشگی کے مفہوم والے مقولوں (الابدیات) میں سے ہے لا آیتک مابل بحر صوفة۔ عربی لغات Lane, Arabic-English Lexicon, p.1748 کے اقتباسات کا ترجمہ دینے کے بعد Lane لکھتے ہیں کہ بظاہر اس سے مراد sea -weed ہے جو بحیرۂ احمر کے ساحلوں پر بکھری نظر آتی ہے۔ اس کے بعد وہ بہت اشتیاق کے ساتھ Dr. William Smith کی Dictionary of the Bible میں درج اپنے بھانجے Edward Stanley Poole کے مقالے کا حوالہ دیتے ہوئے اسے عبرانی لفظ صوف کا مترادف قرار دیتے ہیں۔

۸۔ اس جملے کا King James Version میں یوں ترجمہ کیا گیا ہے:
he shall dwell in the presence of all his kinsmen
جسے برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی نے اردو میں یوں نقل کیا ہے:

"وہ اپنے سب بھائیوں کے سامنے بسا رہے گا۔" آکسفورڈ اور کیمبرج یونیورسٹیوں نے مختلف کلیساؤں اور نمائندہ کلیسائی تنظیموں کی شرکت کے ساتھ The New English Bible شائع کی ہے جس میں نہ صرف زبان کو موجودہ 'مروجہ' مستند محاورے کے مطابق کیا گیا ہے بلکہ تازہ ترین تحقیقات کے مطابق ترجمے کے متن کی بھی تصحیح و ترمیم کی گئی ہے۔ برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی کا زیر نظر اردو ترجمہ پرانی کڈھب زبان میں ہے اور Kingh James Version کا تتبع کرتا ہے۔ اس لئے ہم نے بائبل کے اقتباسات The New English Bible سے لئے ہیں اور ان کا خود ہی ترجمہ کیا ہے۔ مندرجہ اقتباس میں will live to the east of all his kinsmen میں ترمیم شدہ متن کے مطابق ہونے کے علاوہ بنو اسمٰعیل کی بستیوں کے جغرافیائی محل وقوع کی حقیقت سے بھی میل کھاتا ہے۔ بہر کیف 'میری ذاتی رائے یہاں کچھ معنی نہیں رکھتی۔ یہ تو عہد نامہ' عتیق کے ماہرین کرام کا کام ہے کہ اصل نسخوں کا مقابلہ کرکے کسی کا انتخاب کریں۔

۹۔ ملاحظہ ہو الشنفری کا قصیدہ لامیة العرب اور ابوتمام کے دیوان الحماسة کا پہلا باب بالخصوص الشنفری کے ساتھی تابّطشرّا کے قصیدے۔

۱۰۔ گورخر کے لئے عربی لفظ عَیر کلاسیکی عربی شاعری میں عام طور پر مستعمل ہے۔ اس کے مادہ ع' ی' ر کے معنی ہیں: ذهب وجاء متردّدا (وہ نکل کھڑا ہوا اور ادھر ادھر گھومنے کے بعد لوٹا) اس سے اسم فاعل 'عائر' کے معنی ہیں: الجوّال (سیلانی)

مولانا ابوالکلام آزاد سورہ الانبیاء (۲۱) کی ذیلی تشریحات میں لکھتے ہیں: "محققین تورات میں سے اکثر اس طرف گئے ہیں کہ حضرت ایوبؑ عرب تھے۔ عرب میں ظاہر ہوئے تھے اور سفر ایوب اصلاً قدیم عربی میں لکھی گئی تھی۔ حضرت موسیٰؑ نے اسے قدیم عربی سے عبرانی میں منتقل کیا۔ سفر ایوب میں ہے کہ وہ "عوض" کے ملک میں رہتے تھے اور آگے چل کر تصریح کی ہے کہ ان کے مویشی پر شیبا (سبا) کے لوگوں Sabean نے اور کسدیوں (یہ کتابت کی غلطی ہے۔ مراد ہے کلدانیوں Chaldean (بابلیوں) نے حملہ کیا تھا۔ (۱:۱۵۔۱۷) ان دونوں تصریحوں سے بھی اس کی تصدیق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کتاب پیدائش اور تواریخ اول میں "عوض" کو "رام" بن سام بن نوح" کا بیٹا کہا ہے اور "ارامی" بالاتفاق عرب عاربہ کی ابتدائی جماعتوں میں سے ہیں۔ انیسویں صدی کے اواخر تک یہ بات پوری طرح واضح نہیں ہوئی تھی۔ لیکن اب اس میں کوئی شک و شبہ نہیں رہا ہے۔ پھر اس مقام کا ایسی جگہ ہونا جہاں سبا اور بابل کے باشندے آکر حملہ آور ہوتے تھے ایک مزید جغرافیائی روشنی ہے۔ کیونکہ ایسا مقام بجز عرب کے اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ یقیناً یہ عرب کا وہی مقام ہو گا' جو قوم عاد کا مسکن تسلیم کیا گیا ہے یعنی عمان سے لے کر حضر موت تک کا علاقہ۔"

(ترجمان القرآن' جلد دوم ص ۵۱۷' شیخ غلام علی اینڈ سنز' لاہور)

آگے چل کر مولانا آثار قدیمہ کی جدید تحقیقات کی روشنی میں حضرت ایوبؑ کے عرب نژاد ہونے اور اس کے ضمن میں عربی زبان و ادب کی قدامت پر بڑی فاضلانہ بحث کی ہے۔ (ص ۵۱۷۔۵۲۰)

یہاں یہ اضافہ کرنا شاید غیر مناسب نہ ہو کہ محولہ بالا اقتباس میں جس والہانہ انداز میں عربوں کی آزادی اور آزادروی کا ذکر ہے' اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاعر خود اپنی قوم کا گیت گا رہا ہے۔ مزید بر آں 'سبحہ کا ذکر بھی قابل توجہ ہے' کیونکہ مولانا آزاد نے جس مقام کی نشاندہی کی ہے (یعنی عمان اور حضر موت) اور اس سے ملحقہ خلیج کے ساحلی علاقے کی یہ مخصوص جغرافیائی کیفیت ہے۔

۱۱۔ Philip k. Hitti, *History of the Arabs*, Mac Millan, 6th edition, 1956, pp. 584-85

۱۲۔ تاریخ طبری' طبع بریل 'لیڈن' ج ۱' ص ۹۲۵۔۹۲۶۔ محمد حمید اللہ: رسول اکرم ﷺ کی سیاسی زندگی' ص ۱۴۰

Hitti, pp.61-62, Brian Doe, *Southern Arabia New Aspects of Antiquity Series*, Mc Graw Hill, New York, 1971, pp.28-29

۱۳۔ Doe حسب حاشیہ ماسبق

۱۴۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی محولہ بالا کتاب (ص ۱۴۱ تا ۱۴۹ اور ص ۲۸۹ تا ۲۹۰) میں عربی زبان کے مصادر یعنی طبری اور ازرقی کے ساتھ ساتھ یمن کے کتبات اور لاطینی مراجع سے ماخوذ معلومات کا قیمتی مواد فراہم ہو گیا ہے جس پر راقم الحروف نے عربوں کی بحری تاریخ کے متعلق اپنی تحقیقی کاوشوں پر مبنی تجزیئے کا اضافہ کیا ہے۔

۱۵۔ صحیح بخاری۔ باب علامات النبوة

۱۶۔ پہلی صدی عیسوی کی ساتویں اور آٹھویں دہائی میں انجیل کی چاروں کتابوں کی تالیف اور ترتیب کا کام جاری تھا اور سینٹ پال یونانی غیر قوم

نجاشی سے ذاتی واقفیت تھی۔ احادیث میں آپ سے حبشی زبان کے جو الفاظ مروی ہیں ان کو ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے بجا طور پر اپنے قیاس کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ (٦) مندرجہ بالا اہم تاریخی نکتے سے مخدومی ڈاکٹر صاحب کے قیاس کی مزید تائید ہوتی ہے۔

ان تمام امور پر پروفیسر عرفان شہید کی کتاب *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Dambarton Oaks Monograph سے روشنی اور ہدایت مل سکتی ہے کیونکہ پروفیسر موصوف کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ وہ عام مغربی محققوں کی طرح صرف لاطینی اور یونانی کلاسیکل تصانیف پر انحصار نہیں کرتے (٧) بلکہ کلاسیکل تصانیف کے ساتھ ساتھ سریانی مصادر پر بھی وہ پوری دسترس رکھتے ہیں اور تاریخی نقطۂ نظر سے ان دونوں کے تقابلی مطالعے اور محاکے پر قادر ہیں۔ افسوس کہ ان کی اس اہم تصنیف تک میری رسائی نہیں ہے۔

یہ حاشیہ کسی حد تک جملہ معترضہ ہے۔ میں نے یہ طول کلامی اس لئے روا رکھی کہ مسیحی بنیاد پرستی عہد قسطنطین اور اس کے بعد کی لاطینی اور یونانی تعبیرات پر اپنی بنیاد استوار کرتی ہے، جنہیں مسیحیت کی بنیادیں قرار دینا میرے خیال میں مغالطۂ زمانی (Anachronism) ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے مسلم بنیاد پرست اپنی عمارت کی بنیاد خلافت عباسیہ کے دور اول کی تعلیمات پر اٹھاتے ہیں حالانکہ بنیاد کے لئے انہیں عہد رسالت کی طرف رجوع کرنا چاہئے تھا جس پر سنی اور شیعی تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ امام خمینی کے انقلاب کا ڈاکٹر کلیم صدیقی مرحوم اور ان کی تنظیم نے بالخصوص اور تمام سنی

اسلامسٹ حلقوں نے بالعموم جس گرمجوشی سے استقبال کیا ہے' اس کا تقاضا ہے کہ وہ سنی اصول فقہ کے ارکان میں سے اجماع کے اندر شیعی عالم اسلام کو کھلے دل سے شامل کریں۔ بصورت دیگر وہ انقلاب ایران کو شیعی قرار دے کر اس سے اظہار برئیت کریں۔ قرآن حکیم نے نوٴمن ببعض و نکفر ببعض "ہم بعض پر ایمان لاتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں" (النساء ۴۔۱۵۰) وطیرہ اختیار کرنے کی شدید مذمت کی ہے اس کا حکم ہے کہ ادخلوا فی السلم کافة "پورے کے پورے اسلام میں داخل ہو جاؤ" (البقرة ۲۔۲۰۸)۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب اسلامسٹ اسلام کی تعبیر کو قرآن اور سنت نبوی تک محدود رکھیں۔

مزید مطالعے کے لئے دیکھیں:

1- Eliad's *Encyclopaedia of Religion, IV*, pp.576-77

2. Hasting's *Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol IV*, pp. 170-172, article, Samosatenism

3. Eliade's E.R. Vo. I, pp.405-6, art. Arianism

4. Hitti p.61

5. J.S. Trimingham, *Islam in Ethiopia*, Oxford University Press, 1952, p.39, n.2

6 Ferdinand Wustenfeld, (ed) *Gottingen*, 1860, p.224

7. J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre- Islamic Times*, London, Longman, 1979

۸۔ محمد ابن اسحاق' سیرۃ رسول اللہ اور متدرک حاکم ج ۲'
ص ۲۱

۹۔ کتاب التفسیر بحوالہ سیرت النبی از شبلی نعمانی' ج ۱ حصہ ۱' ص ۲۳۹'۲۲۸ (طبع چہارم ۱۳۶۴ھ' معارف پریس' اعظم گڑھ' یوپی)

۱۰۔ محمد حمید اللہ' سیاسی زندگی' ص ۱۵۳ تا ۱۵۶

۱۷۔ Hitti, pp. 78-79

۱۸۔ Hitti, p.153

۱۹۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ' سیاسی زندگی' ص ۲۸۲

۲۰۔ ساسانی عہد کی تاریخ پر مندرجہ ذیل کتاب کا اپنے موضوع پر کلاسیک میں شمار ہوتا ہے۔

Arthur Christensen, *L'Iran sous Les Sassanides*, Copenhagen, Ejnar Munkgaard, 1944

انجمن ترقی اردو' دہلی' کے لئے ڈاکٹر محمد اقبال' یونیورسٹی اورینٹل کالج' لاہور نے اس کا مستند اردو ترجمہ بہ عنوان "ایران بعہد ساسانیان" (۱۹۴۱ء) کرایا ہے۔

۲۱۔ Renold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, 1907 (1923), T. Fisher Unarin, London, pp. 38-49, 54 and 107-46

۲۲۔ سیرۃ ابن اسحاق (ص ۴۱۲) میں اس کے مرنے کے بعد اس کے ورثاء جس طرح اپنا اپنا قضیہ قیصر کے پاس لے گئے اس سے اس کے تقرب کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

۲۳۔ قریش والے بھی یقیناً اس غلط فہمی میں مبتلا تھے۔ ان کا اپنا سارا دارومدار عالمی تجارت پر تھا' اسی لئے وہ سب کو اسی معیار پر جانچتے تھے۔ چنانچہ جب انہیں ہجرت حبشہ کی سن گن لگی تو انہوں نے عمرو بن العاص جیسے انتہائی زیرک سیاست کار کی سرکردگی میں نجاشی کے دربار میں اپنا وفد بھیجا کہ وہ مسلمان مہاجروں کو حبشہ سے واپس لے آئے اور اس عالمی منڈی پر ان کا اجارہ برقرار رہے۔ جب اس میں وہ ناکام ہوئے تو انہوں نے شیطانی آیات Satanic Verses کا شیطانی شوشہ چھوڑا اور اس میں وہ کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے کہ کچھ صحابی اس سے متاثر ہو کر واپس آ گئے کہ اب تو صلح ہو گئی ہے' گھر چلو۔ لیکن یہ کامیابی صرف کسی حد تک ہوئی۔ کیونکہ فوراً بعد مہاجروں کی تازہ کمک حبشہ پہنچ گئی اور وہ حبشہ میں فتح خیبر تک جمے رہے۔ بدر' احد' احزاب جیسے معرکے گذر گئے جن میں سے ہر ایک میں مسلمان افرادی قوت کی انتہائی کمی میں مبتلا رہے لیکن یہ مہاجر حبشہ کے اقتصادی محاذ پر ڈٹے رہے اور وہ صرف اس وقت لوٹے جب کہ قریش کی برپا کی ہوئی جنگ صاف ان کے خلاف جا چکی تھی۔ ویسے اس شیطانی شوشے کے زہریلے اور متعفن اثرات اب تک موجود ہیں۔ کون کہتا ہے کہ disinformation موجودہ مغرب کی ایجاد ہے۔

۲۴۔ سیرۃ ابن اسحاق ص ۴۱۱۔۴۱۲ اور D. Montagomery Watt *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956,

واقعات مندرجہ بالا بنیادی اور pp.163-179, 190 and 378 ثانوی ماخذوں سے لئے گئے ہیں (ثانوی ماخذ کے مصادر کی تحقیق کر لی گئی ہے) لیکن ان سے نتائج اخذ کرنے کے لئے راقم الحروف ذمہ دار ہے۔ والعلم عند اللہ۔

۲۵۔ الاعراف ۷، آیات ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۲۳، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۴۱، یونس ۱۰، ھود ۱۱، ابراھیم ۱۴، الاسراء (بنی اسرائیل) ۱۷، طٰه ۲۰، المؤمنون ۲۳، الشعراء ۲۶، النمل ۲۷، القصص ۲۸، العنکبوت ۲۹، ص ۳۸، غافر (المؤمن) ۴۰، الزخرف ۴۳، الدخان ۴۴، ق ۵۰، الذاریات ۵۱، القمر ۵۴، الحاقة ۶۹، المزمل ۷۲، النازعات ۷۹، البروج ۸۵، الفجر ۸۹۔

۲۶۔ شهد الشیٔ عاینه و اطلع علیه: شہد کے معنی ہیں کسی نے کسی چیز کو دیکھا، اس پر مطلع ہوا۔ اسی سے اس کے ثانوی معنی عینی گواہ ہیں۔ سیاق کلام سے معنی اولیٰ قابل ترجیح نظر آتا ہے۔

۲۷۔ واشنگٹن کے مجلّہ National Geographie میں Rick Gore Ramses the Great (Vol. 179, No.4, April 1991,pp2-31) شائع ہوا ہے جس میں اس مجلّے کی روایات کے مطابق تصویروں اور نقشوں کی مدد سے رعمسیس ثانی کے بارے میں تازہ ترین انکشافات کی تفصیل پیش کی گئی ہے۔ صفحہ ۲۵ پر یہ درج ہے کہ رعمسیس ثانی نے اپنی بیوی Nefertari کی قبر پر جو کتبہ تحریر کروایا ہے اس میں یہ الفاظ درج تھے۔ (ترجمہ): Possessor

of charm, sweetness and love فاضل مصنف کا کہنا ہے کہ رعمسیس کے الفاظ کی یہ نرم دلی فرعونوں کے دستور کے خلاف تھی Words of uncharacteristic tenderness)) لیکن قرآنی امرأت فرعون کے کردار کی دلکشی، شیرینی اور محبت کے عین مطابق تھی۔

۲۸۔ سیرۃ ابن اسحاق (ص ۲۲۵۔۲۲۷) ابن اسحاق اس روایت کو نقل کرنے کے بعد یہ تحریر کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے اسلام لانے کی یہی روایت اہل مدینہ میں مشہور ہے۔ امام مالک اہل مدینہ کی روایتوں کو بجا طور پر فوقیت دیتے تھے اس لئے کہ صاحب البیت ادری بما فیہ (گھر والے ہی کو گھر کے اندر کی چیز کی خبر ہوتی ہے) لیکن تعجب ہے کہ علامہ شبلی نعمانی الفاروق (طبع اول، معارف پریس، اعظم گڑھ، ص ۳۱۔۳۲) اور سیرۃ النبی (ج ا، حصہ اول، معارف پریس، اعظم گڑھ ص ۲۲۵) میں ایک ضعیف حدیث کی بنا پر حضرت عمرؓ کے اسلام لانے کا سبب سورہ الحدید ، ۵۷ کی پہلی آیت سبح لله ما فی السموات و الارض وھو العزیز الحکیم (جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے، وہ سب اللہ کی تسبیح کرتے ہیں اور اللہ سب پر غالب آنے والا اور سب سے زیادہ دانائی والا ہے) کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے فاضل شاگرد علامہ سید سلیمان ندوی سیرۃ النبی (ج ۳، معارف پریس، اعظم گڑھ، طبع سوم، ۱۹۴۷، ص ۶۳۴ تا ۶۳۹) میں طویل بحث کے دوران بجا طور پر اس روایت کو مہمل بتاتے ہیں کیونکہ یہ محقق ہے کہ سورہ الحدید مدینے میں نازل ہوئی تھی (ص ۶۳۵) لیکن علامہ ندوی خود ایک

منقطع حدیث کو قبول کر لیتے ہیں جس کے راوی نے حضرت عمرؓ سے حدیث نقل کی حالانکہ اس نے کبھی حضرت عمرؓ سے ملاقات نہیں کی تھی۔ یہ حدیث منقطع سہی لیکن مسند احمد بن حنبل میں موجود ہے۔ پھر وہ اس منقطع حدیث کی اہل مدینہ میں مشہور روایت سے تطبیق کرنے لگتے ہیں، حالانکہ وہ خود قائل ہیں کہ ابن اسحٰق کی زیر بحث روایت میں جو واقعات بیان ہوئے ہیں ان میں سے متعدد ٹکڑوں کی صحیح روایتوں سے تائید ملتی ہے۔" (ص ۲۳۶ حاشیہ)

موجودہ زمانے کے جید عالم دین اور عارف کامل ابو بکر سراج الدین (سابق Martin Lings نے سیرت کی انگریزی کتاب میں ابن اسحاق کی اہل مدینہ میں مشہور روایت کو قبول کرتے ہوئے اسے اپنی دل آویز انگریزی طرز تحریر میں منتقل کر دیا ہے (pp.85-88)

روایت کے اسناد کے اصولوں کا احترام کرتے ہوئے راقم الحروف نے اس حاشیے کا اضافہ کیا۔ ورنہ متن کی توفیقات کے بعد اس کی ضرورت نہ تھی۔

۲۰۔ N. B. D. pp.1036/2-1044/2-1134/21139

۳۰۔ لست علیھم بمصیطر (الغاشیۃ ۸۸ آیت ۲۲) ترجمہ، شاہ عبد القادر: "نہیں تو (اے رسول) ان پر داروغہ" شاہ رفیع الدین نے لفظ "داروغہ" بر قرار رکھا ہے۔ میں نے اسے زیادہ بامحاورہ بنانے کی کوشش میں "داروغہ" کو ترقی دے کر "فوجدار" بنادیا۔ لسان العرب اور تاج العروس میں مادہ س ط ر میں درج ہے کہ یہ 'سین' سے 'مسیطر' تھا لیکن حرف طاء (ط) کے قرب کی وجہ سے 'س' کو 'ص' سے بدل دیا گیا۔ معنی یہ ہیں: الارباب

المسلطون (مسلط ہو جانے والے جھوٹے رب) آگے یہ تشریح ہے کہ جو نگراں بنادیا گیا ہو کسی چیز یا کام کا اور وہ سب کچا چٹھا اپنی پوتھی میں ٹانکتا رہے۔ سطر کے معنی ہیں 'لکھنا' اس لئے اس معنی نے یہ ترقی اختیار کی۔

۳۱۔ M. Hamidullah, *The First Written Constitution in the World*, Lahore, Sh Muhammad Ashraf, 2nd rev ed. 1968

۳۲۔ کتاب الاموال 'امام ابو عبید القاسم بن سلام 'تقدیم و ترجمہ و تحشیہ عبدالرحمٰن طاہر سورتی۔ ادارہ تحقیقات اسلامی ' اسلام آباد' ج ۱' ص۳۵۹ تا ۳۶۵۔ عربی متن کے حوالے کے لئے نمبر ۵۱۷' ۵۱۸

۳۳۔ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اپنی کتاب محولہ بالا (حاشیہ ۳۱) میں صحیفے کا عربی متن مع اختلاف روایات انگریزی ترجمہ مع حواشی مقدمہ اور مفصل کتابیات شائع کیا ہے۔ موجودہ تحریر میں راقم الحروف نے اسی کتاب سے دفعات کے حوالے دیئے ہیں۔ البتہ ترجمے اور تشریح کی ذمہ داری راقم کے سر ہے۔

۳۴۔ عبداللہ بن ابیؔ اور اس کے گروہ کے مستقل معاہد ہونے کی تائید صحیفے کی دفعہ ۹ سے ہوتی ہے جس میں ابن ابیؔ کے قبیلہ بنو عمرو بن عوف سے معاہدے کی دیت کی شرائط طے پائی ہیں۔

ابن اسحٰق نے مسجد ضرار تعمیر کرنے والے بارہ افراد کی فہرست فراہم کی ہے۔ ان میں سے آٹھ اسی قبیلہ بنو عمرو بن عوف سے تھے (ص ۹۰۶) اس قبیلے کے افراد نے غزوۂ تبوک سے گریز کیا اور سازشوں میں لگے رہے۔ لیکن انہیں کچھ نہیں کہا گیا۔ اس کے

برخلاف مومنوں کی جماعت میں سے تین پیچھے رہ جانے والوں کعب بن مالک، مرارہ بن ربیع، اور ہلال بن امیہ (ابن اسحاق ص ۹۰۷) کو پچاس دن اور رات تک معاشرتی مقاطعہ کی سزا دی گئی، یہاں تک کہ قرآن حکیم کے لفظوں میں "ان پر زمین تنگ ہوگئی" (التوبة ۹۔ آیت ۱۱۸) کیونکہ یہ اپنے تھے۔ معاہدین صحیفۂ مدینہ کے ساتھ النصیحة والنصح والبر دون الاثم کا جو سلوک آپ نے فرمایا اور صبر و تحمل کو جو راہ دی اس کی ایمان افروز تفصیل کے لئے یہاں گنجائش نہیں۔ اتنا اشارہ کافی ہے کہ منافقین کے مسئلے کو سمجھنے کے لئے اسے نظر میں رکھنا ضروری ہے۔ یہ mole تکثیری نظام کے لئے بڑی آزمائش تھے۔

۳۵۔ شاید دفعہ ۳۰ کے یهود بین الاوس سے بنو قریظہ مراد ہیں۔

۳۶۔ فلسطین کی قدیم بندرگاہ عسقلان نے صلیبی جنگوں کی تاخت و تاراج سے سخت نقصان اٹھایا تھا۔ اس کے فوراً بعد بحری مملوک سلاطین نے اس کے شمال مشرق میں عین جالوت کے مقام پر تاتاریوں کے سیل بے پناہ کا منہ موڑ دیا تھا (۱۲۶۰ء) عسقلان کے عظیم فرزند محدث ابن حجر (۱۳۷۲ء تا ۱۴۴۹ء) کے لئے یہ قبول کرنا کہ مسلم اور غیر مسلم کا امتیاز اس حد تک ختم ہو جائے کہ یهود امة مع المسلمین قرار پائیں فطری طور پر بہت مشکل تھا۔ وہ علم الرجال کے ماہر تھے۔ انھوں نے سیرۃ ابن اسحاق کی اسناد میں ایک ضعیف راوی ڈھونڈ نکالا اور اس کی بناء پر صحیفے کی زیر بحث دفعہ کی صحت پر معترض ہوئے۔(۱) اولاً اس صحیفے کے تحریری دستاویز ہونے کے وجہ سے اس کے لئے

اسناد بہم پہنچانا چنداں ضروری نہ تھا۔ لیکن ابن اسحاق نے اپنی عام روش سے ہٹ کر اس کی سند بھی بیان کر دی۔ اسی صحیفے کو ابو عبید نے کتاب الاموال میں محدثوں کے سب سے بڑے پیشوا اور پیش رو امام ابن شہاب الزہری (م ۱۲۴/ ۷۴۲) کی سند سے پیش کیا ہے۔ ابو عبید کی روایت میں ابن اسحاق کی روایت کے 'مع' کی جگہ 'من' ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ "یہود ایمان والوں کے ساتھ" ہی نہیں بلکہ "ان میں سے ایک امت" ہیں۔ (۲) یہ روایت محدث ابن حجر کے عقیدے کی رو سے مزید مشکلات کا سبب بن سکتی تھی۔ (ضمناً اس اختلاف روایت سے یہ ظاہر ہے کہ دونوں روایتیں قدیم تحریری دستاویز کی نقلیں ہیں۔ صدر اسلام میں مروج رسم الخط میں نہ اعراب تھے نہ نقطے۔ اس لئے قدیم تحریر میں مع اور من میں اشتباہ کا ہونا عین قرین قیاس ہے۔) محدث موصوف یقیناً جلیل القدر محقق تھے۔ لیکن تعجب ہے کہ انہوں نے ابو عبید کی روایت کا ذکر تک نہیں کیا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اسی قسم کا اندیشہ خود ابو عبید یا ان کے کسی معاصر کو ہوا تھا۔ انہوں نے ماہر قانون کی حیثیت سے اس شق پر یہ تبصرہ کیا: "اس معاہدے کی یہ شق کہ 'بنی عوف کے یہود مومنوں کی ایک امت ہوں گے' سے مراد یہ ہے کہ یہ لوگ دشمنان اسلام کے خلاف (جنگ کی صورت میں) شرط کے مطابق اخراجات کے ذریعہ مسلمانوں کی (مادی) مدد کرتے رہیں گے۔ رہا دین کا معاملہ سو وہ بالکل جداگانہ ہے اس سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ یہی سبب ہے کہ اس کے آگے آپ ﷺ نے یہ تصریح فرمادی کہ یہود اپنے دین پر کاربند رہیں گے اور مومنین اپنے دین پر۔" (۳) ظاہر ہے کہ کسی نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ معاہدہ مدینہ پر دستخط کرنے کی وجہ سے یہود عبداللہ

بن ابی کے سیاسی مسلمانوں کی طرح مسلمان ہو گئے تھے۔

ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے پیش نظر دو قومی نظریے کے سلسلے میں چھڑی ہوئی بحث تھی۔ وہ اپنی محولہ بالا انگریزی تصنیف کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ پچھلے دنوں بعض اصحاب نے اس دفعہ سے Composite Judeo-Muslim Nationality (متحدہ یہود۔ مسلم قومیت) کا مفہوم اخذ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن اس کی یہاں کوئی گنجائش نہیں۔ (Here is hardly any justification for it) مخدومی ڈاکٹر صاحب کے نزدیک اس دفعہ میں صرف اس امر کا اعتراف ہے کہ یہودی بھی خدا کے ماننے والے یا موحد ہیں (Simply a recognition of the fact that the Jews too believe in God or are monotheist) (۴) صحیفے کی متن کے انگریزی ترجمے کے حاشیے پر محدث ابن حجر کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ دفعہ ان کے لئے وحشت انگیز تھی حالانکہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں۔ یہ تو محض یہود کے موحد ہونے کا اعتراف ہے۔(۵) راقم الحروف کو یقین ہے کہ اس صحیفے میں یہود یا کسی فریق معاہد کے عقائد سے کوئی سروکار نہیں۔ امام عبید کے محولہ بالا قول کے مطابق "رہ گیا دین کا معاملہ وہ بالکل جداگانہ ہے اس سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔" ۱۹۳۸ء کی متحدہ قومیت کی بحث قرآنی مصطلحات 'قوم' 'ملة' اور 'امة' میں فرق کو مد نظر نہ رکھنے کے سبب ذہنی خلفشار کا باعث ہوئی۔ ان اصطلاحوں کے بارے میں تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

۱۔ محدث ابن حجر کی تنقید کے لئے میرا ماخذ ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے صحیفے کے انگریزی ترجمہ کا حاشیہ ہے۔

۲۔ کتاب الاموال ص ۲۶۳

۳۔ ایضاً ص ۳۶۴
۴۔ ایضاً ص ۳۷۔۳۸
۵۔ ایضاً ص ۴۸ حاشیہ ۳۳
سورہ الکافرون کا تخاطب کفار مکہ کی طرف ہے۔ بار بار لات منات و عزیٰ و ہبل کے پرستاروں سے کہا جا رہا ہے کہ نہ تم خدائے واحد کی عبادت پر تیار ہو' نہ میں تمہارے بتوں کی پرستش کرتا ہوں نہ کبھی کروں گا۔ محترمی ڈاکٹر محمد حمید اللہ کے اعتذار کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ اگر مشرکین مکہ بھی معاہد ہوتے تو قرآن حکیم کے لفظوں میں ان سے بھی یہی کہا جاتا لکم دینکم ولی دین

Hitti, pp.516-17

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی تفہیم القرآن جلد ششم' ص ۱۳۰' ادارہ ترجمان القرآن' لاہور ۱۹۷۲ء

محولہ بالا ترجمہ کے بعد اس کے تفسیری حاشیے پر مولانا لکھتے ہیں: "جس طرح ایک شریف آدمی کسی بازاری آدمی کی گالیاں سن کر نظر انداز کر دیتا ہے اور دل میں میل تک نہیں آنے دیتا۔"

جنرل ضیاء الحق نے اہانت رسول (Blasphemy) کے قانون میں دفعہ 245-c کا اضافہ کر کے اس جرم کے مرتکب کی سزا پھانسی قرار دے دی۔ اس دفعہ کے قرآن و سنت کے خلاف ہونے پر مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے خلف الرشید ڈاکٹر سید حیدر فاروق مودودی نے پاکستان کے موقر انگریزی روزنامہ 'دی نیوز' کی اشاعت یکم دسمبر ۱۹۹۵ء میں ایک محققانہ مضمون لکھا جس پر اخبار میں کچھ دنوں تک بحث چھڑی رہی۔ راقم الحروف نے ڈاکٹر سید حیدر فاروق مودودی کی تائید اور ان کے والد بزرگوار کے موقف کا دفاع تفہیم القرآن کے محولہ بالا اقتباسات کے ذریعہ کیا تھا۔

استدراک

۲۵۔الف حاشیہ مندرجہ ص ۳۳ کی جگہ

۱۔ الاعراف ۷ آیت ۱۰۳ تا ۱۴۱ (۳۹ آیات)

۲۔ یونس ۱۰ آیت ۷۵ تا ۹۲ (۱۸ آیات)

۳۔ ھود ۱۱ آیت ۹۶ تا ۹۹ (۴ آیات)

۴۔ ابراھیم ۱۴ آیت ۶ تا ۸ (۳ آیات)

۵۔ الاسراء (بنی اسرائیل)۔ آیت ۱۰۱ تا ۱۰۴ ۱۰۱ (۴ آیات)

۶۔ طٰـہ ۲۰ آیت ۹ تا ۸۲ (۸۴ آیات)

۷۔ المؤمنون ۲۳ آیت ۴۵ تا ۴۹ (۵ آیات)

۸۔ الشعراء ۲۶ آیت ۱۰ تا ۸۶ (۵۹ آیات)

۹۔ النمل ۲۷ آیت ۷ تا ۱۴ (۸ آیات)

۱۰۔ القصص ۲۸ آیت ۱ تا ۴۳ (۴۴ آیات)

۱۱۔ العنکبوت ۲۹ آیت ۳۹ تا ۴۰ (۲ آیات)

۱۲۔ ص ۳۸ آیت ۱۲ تا ۱۴ (۳ آیات)

۱۳۔ غافر (المؤمن) ۴۰ آیت ۲۳ تا ۵۵ (۳۳ آیات)

۱۴۔ الزخرف ۴۳ آیت ۴۶ تا ۵۶ (۱۱ آیات)

۱۵۔ الدخان ۴۴ آیت ۱۷ تا ۳۳ (۱۷ آیات)

۱۶۔ ق ۵۰ آیت ۱۲ تا ۱۴ (۳ آیات)

۱۷۔ الذاریات ۵۱ آیت ۳۸ تا ۴۰ (۳ آیات)

۱۸۔ القمر ۴۵ آیت ۴۱ تا ۵۵ (۱۵ آیات)

۱۹۔	الحاقة ۸۹ آیت ۹ تا ۱۰	(۲ آیات)
۲۰۔	المزمل ۷۳ آیت ۱۵۔۱۶	(۲ آیات)
۲۱۔	النازعات ۷۹ آیت ۱۵ تا ۲۶	(۱۰ آیات)
۲۲۔	البروج ۸۵ آیت ۱۷ تا ۲۰	(۴ آیات)
۲۳۔	الفجر ۸۹ آیت ۹ تا ۱۴	(۶ آیات)
		کل ۱۷۳ آیات

۲۸۔الف حضرت عمر نے بہت سے سیاسی امور پر رسول ﷺ کے فیصلے سے اختلاف کا اظہار کیا۔ مثلاً غزوۂ بدر کے قیدیوں کو فدیہ لے کر رہائی بخشنے کی شان رحمۃ للعالمینی کو وہ نہیں سمجھ سکے اور اپنے اختلاف رائے کا برملا اظہار کیا۔ صلح حدیبیہ کے موقع پر بھی ان کی جلالی طبیعت "دب کر" صلح کرنے سے ابا کرتی رہی وہ رئیس المنافقین کے جنازے کی نماز پڑھنے کے بارے میں بھی آنحضرت ﷺ سے متفق الرائے نہ تھے۔ (نماز سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ عبادات سے اور اسی لئے مقام رسالت سے متعلق فیصلہ تھا)۔ صاحب الفاروق کا یہ بے لاگ تبصرہ ان کی مؤرخانہ اور فقیہانہ فضیلت کا ثبوت ہے "حضرت عمر ان باتوں کو منصب نبوت سے الگ سمجھتے تھے' ورنہ اگر باوجود اس امر کے علم کے کہ وہ باتیں منصب رسالت سے تعلق رکھتی تھیں' ان میں دخل دیتے تو بزرگ ماننا درکنار ہم ان کو اسلام کے دائرے سے بھی باہر سمجھتے (۱)

فاروق اعظم کے "فرق مراتب کے اصول" پر مزید گفتگو کرتے ہوئے وہ بتاتے ہیں کہ انہوں نے امہات اولاد کی خرید وفروخت پر روک دی۔ رسول ﷺ نے غزوۂ تبوک میں ایک دینار

فی کس جزیہ مقرر فرمایا تھا' حضرت عمر نے مختلف ملکوں میں مختلف شرحیں مقرر کیں(۲) اور بنو تغلب کے عیسائیوں پر تو جزیہ کی جگہ زکوٰۃ مقرر کردی(۳)

ہمارے ملک کے فوجی آمروں اور ان کے اسلامسٹ ہوا خواہوں کے نزدیک نفاذ شریعت حدود قائم کرنے کا اگر مترادف نہیں تو اس کا جزو اعظم ضرور ہے۔ لیکن حدود کی سراسر سیاسی حیثیت کے پیش نظر شارع علیه وعلى اٰله الصلوٰة والسلام نے ان سے حتی الامکان احتراز کا حکم دیا۔ حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ رسول ﷺ نے ارشاد فرمایا۔

ادرو الحدود عن المسلمین ماستطعتم فان كان له مخرج فخلوا سبیله فان الامام ان یخطیٔ فی العفو خیر من ان یخطیٔ فی العقوبة۔ اخرجه الترمذی (۴)

جہاں تک ممکن ہو تم حدود کو مسلمانوں سے دور ہٹاؤ۔ اگر ان سے بچنے کی کوئی تدبیر ہو تو انہیں چھوڑ دو۔ کیونکہ حکمراں سے معافی دینے میں خطا سرزد ہو جائے تو وہ اس سے بہتر ہے کہ سزا دینے میں اس سے غلطی ہو۔ (جامع ترمذی)

رحمة للعالمین اور بالمؤمنین رؤوف رحیم نے اپنے اس قاعدہ کلیہ پر کس کس طرح عمل فرمایا' اس کی چند مثالیں ملاحظہ ہوں۔

عن ابن عباس ان النبی ﷺ لم یقت فی الخمر حدا و ان رجلا شرب فسکر فلقی یمیل فی

الفج فاتی به النبی ﷺ فلما حاذی بدار العباس انفلت فدخل علی العباس فالتزمه فذکر ذلک للنبی ﷺ فضحک وقال افعلها؟ لم یامر فیه بشیٔ۔ابو دانو (۵)

حضرت عبد اللہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے لئے کوئی متعین سزا نہیں رکھی تھی چنانچہ ایک شخص پی کر بدمست ہو گیا اور مدینے کی ایک گلی میں جھومتا جارہا تھا کہ رسول اللہ ﷺ سے اس کی مڈبھیڑ ہو گئی تو جونہی اسے میرے والد عباس کا گھر نظر آیا وہ اس میں گھس گیا اور ان سے گڑگڑا کر اپنی معافی کرانے کی سفارش طلب کرنے لگا۔ آپ تک یہ بات پہنچی تو آپ ہنسے اور فرمایا کہ اچھا اس نے یہ کیا۔ پھر آپ نے اس کے بارے میں کوئی حکم صادر نہیں فرمایا (سنن ابی داؤد) (۵)

منصب عبدیت اور مقام رسالت کے فرق سے متعلق دو اور حدیثیں مروی ہیں جو محولہ بالا حدیث کی طرح خالصۃً غیر شرعی معاملے یعنی کھجور کے درخت کی قلم لگانے سے نہیں بلکہ شرعی قضایا سے متعلق ہیں:

عن ابن عباس ان زوج بریرۃ کان عبداً یقال له مغیث کانی انظر الیه یطوف خلفها یبکی و دموعه تسیل علی لحیته فقال النبی ﷺ لعباس' یا عباس ! الا تعجب من حب مغیث بریرۃ و من بغض بریرہ مغیثا فقال النبی ﷺ لو راجعته قالت یا رسول الله تامرنی؟ قال انما انا اشفع قالت

لاحاجة لی فیه

حضرت عبد اللہ بن عباس سے مروی ہے کہ بریرہ کے شوہر غلام تھے۔ ان کا نام مغیث تھا۔ میری آنکھوں کے سامنے وہ نقشہ گھوم رہا ہے کہ وہ بریرہ کے پیچھے پیچھے چکر کاٹ رہے ہیں اور آنسوؤں سے ان کی داڑھی تر ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے میرے والد عباس سے کہا: کیسی عجیب بات ہے کہ مغیث تو بریرہ کے عشق میں مبتلا ہے اور بریرہ اس سے بیزار ہے۔ پھر آپ نے بریرہ سے کہا کہ تم مغیث سے شادی میں رجعت کرلو۔ بریرہ نے کہا کیا یہ آپ کا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: نہیں میں تو مغیث کی سفارش کر رہا ہوں۔ بریرہ نے کہا مجھے مغیث سے کوئی سروکار نہیں (صحیح بخاری (٦)

حضرت ام سلمہ سے مروی ہے'

عن رسول الله ﷺ انه سمع خصومة بباب حجرته فخرج اليهم فقال انما انا بشر و انه ياتينى الخصم فلعل بعضكم ان يكون ابلغ من بعض فاحسب انه صدق فاقضى له بذالک فمن قضيت له بحق مسلم فانما هى قطعة من النار فلياخذها او فليتركها

رسول اللہ ﷺ اپنے حجرے کے دروازے کے پاس ایک جھگڑا چکا رہے تھے تو آپ فریقین کی طرف بڑھے اور فرمایا میں بندہ بشر ہوں' میرے پاس مقدمے آتے ہیں' ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے فریق مخالف کے مقابلے میں زیادہ چرب زبان ہو اور میں اس وجہ سے اسے سچا سمجھنے لگوں اور اس کے حق میں فیصلہ دے دوں۔ اگر میں

نے کسی مسلمان کے جائز حق میں سے دوسرے کو دے دیا تو وہ جان لے کہ اسے آگ کا ٹکڑا ملا ہے چاہے وہ اسے رکھ لے' چاہے چھوڑ دے۔(صحیح بخاری)(۷)

مندرجہ بالا تینوں حدیثوں کے بارے میں مسلک اہلحدیث سے تعلق رکھنے والے عالم دین اور سیرت پر مستند اور مقبول تصنیف رحمۃ للعالمین کے مصنف قاضی محمد سلیمان سلمان منصور پوری کا یہ تبصرہ لائق توجہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "نبی ﷺ ان احکام کو جو شان رسالت سے ظاہر ہوتے' ان افعال و اقوال سے جو بطور بشریت صادر ہوتے ہمیشہ نمایاں طور پر علیحدہ علیحدہ دکھلانے کی سعی فرماتے۔"(۸)

بنو قریظہ والے واقعے سے ان قولی احادیث کی پر زور تائید ہوتی ہے۔(۹) بنو قریظہ کے ساتھ جو معاملہ ہوا وہ موسوی شریعت کے ایک حکم (استثنا باب ۲۰ آیت ۱۲) کے عین مطابق اور دوسرے حکم (گنتی بات ۳۱ آیت ۶ تا ۳۵) سے کہیں زیادہ رحمدلانہ ہو لیکن شعار رحمۃ للعالمینی سے یقیناً میل نہیں کھاتا تھا۔ آپ نے اس اہم ترین قضیے میں حضرت سعد بن معاذ کو حکم بنانا قبول فرمایا۔ نہ ہوئے اس وقت اسلامسٹوں کے مورث اعلیٰ' حاکمیت الٰہی کے مدعی' جنہیں اسلامی تاریخ نے خارجی قرار دیا' وہ ان الحکم الا للّٰہ کا نعرہ لگانے سے ہرگز نہ چوکتے۔

منصب عبدیت و مقام رسالت کی یہ تفریق قرآن حکیم سے بھی صاف ظاہر ہے۔ سیاسی معاملات میں حکم خداوندی ہے کہ اے میرے حبیب میرے ان بندوں کی دنیا کے معاملات میں انہی سے

مشورہ لیا کیجئے۔ وشاورھم فی الامر (آل عمران ۳ آیت ۱۵۹)
رہے روح کے امور از قسم عبادات تو قل الروح من امر ربی
(بنی اسرائیل / الاسراء ۱۷ آیت ۸۵) کہہ دیجئے کہ روح امر
ربی میں سے ہے۔"

قرآن حکیم اور تاریخ شاہد ہیں کہ رسول اکرم ﷺ کے
منصب عبدیت اور مقام رسالت میں سے منصب عبدیت کو اولیت
حاصل ہے کیونکہ ظاہر ہے کہ وہ پہلے عبدہ تھے پھر ان پر کتاب نازل
ہوئی اور وہ اس کے نتیجے میں رسولہ کے مقام تک پہنچے۔

الحمد لله الذی انزل علیٰ عبده الكتاب
ولم يجعل له عوجا (الکهف ۱۸ آیت ۱)

" ساری ستائشیں اللہ کے لئے ہیں جس نے اپنے عبد پر ایسی
کتاب نازل کی (جو صاف سیدھی ہے) جس میں کوئی اینچ پینچ نہیں ہے"

هو الذی ينزل على عبده آيٰت بينٰت
ليخرجكم من الظلمٰت الى النور و ان الله بك
لرؤف رحيم (الحدید ۵۷ آیت ۹)

(وہ اللہ ہی تو ہے جو اپنے عبد پر صاف صاف آیتیں نازل
کر رہا ہے تاکہ تمہیں تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں لے آئے اور
حقیقت یہ ہے کہ اللہ تم پر نہایت شفیق اور مہربان ہے)

منصب عبدیت کو زمانی اولیت کے ساتھ شان محبوبیت کی دل
آویز فضیلت بھی حاصل ہے کیونکہ سرور کائنات رسول سب انسانوں
کے لئے ہیں' سارے جہانوں کے لئے۔ لیکن ان کا عبدیت کا رشتہ
تو صرف ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تھا۔ صلی اللہ علیہ وسلم اسی لئے

ہجرتِ حبشہ سے کچھ قبل جب کفار مکہ کے شدید مظالم نے مسلمانوں کی مختصر سی جماعت کو گھیر رکھا تھا تو اللہ نے اپنے محبوب کو اپنے رسول نہیں بلکہ اپنے عبد کی حیثیت سے ہی یاد کیا اور فرمایا:

الیس اللہ بکاف عبدہ ویخوفونک بالذین من دونہ و من یضلل اللہ فمالہ من ھاد ومن یھد اللہ فمالہ من مضل الیس اللہ بعزیز ذی انتقام (الزمر ۳۹ آیت ۳۶۔۳۷)

(کیا اللہ اپنے عبد کے لئے کافی نہیں ہے؟ کہ یہ لوگ اللہ کے سوا دوسروں سے تم کو ڈراتے ہیں حالانکہ اللہ جسے گمراہی میں ڈال دے اسے کوئی راستہ دکھانے والا نہیں اور جسے وہ ہدایت دے اسے (ڈرادھمکا کر) بھٹکانے والا بھی کوئی نہیں۔ کیا اللہ زبردست اور انتقام لینے والا نہیں ہے؟)

منصب عبدیت جہاں مقام اول ہے اور مرتبۂ محبوبیت' وہاں وہ مژدۂ معراج بھی ہے۔ قرب الٰہی کی سب سے بڑی بشارت:

سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ الذی بٰرکنا حولہ لنریہ من آیتنا انہ ھو السمیع العلیم (بنی اسرائیل / الاسراء ۱۷ آیت ۱)

(پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے عبد کو راتوں رات مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک کہ اس کے اطراف کو ہم نے بڑی برکت دی ہے' سیر کرائی تا کہ اپنی نشانیاں اسے دکھادیں۔ بلاشبہ وہی ذات ہے جو سننے والی' دیکھنے والی ہے)

اور پھر راز و نیاز کی انتہائی منزل میں بھی عبدیت کی شان نمایاں ہے:

فاوحیٰ الی عبدہ ما اوحیٰ (النجم ۵۳ آیت ۱۰)

(اس نے وحی کی اپنے عبد پر جو کچھ بھی وحی کی)

دیکھئے کہ ذکر وحی کا ہے جو رسالت کا ذریعہ اور اس کی اصل ہے، لیکن اس کے بیان کے لئے رسولہ نہیں بلکہ عبدہ کی اصطلاح قرآنی استعمال ہوئی۔

منصب عبدیت کو سمجھنے کے لئے مندرجہ ذیل آیت پر بھی غور فرمایئے۔

تبٰرک الذی نزل الفرقان علیٰ عبدہ لیکون للعلمین نذیرا (الفرقان ۲۵ آیت ۱)

"بہت برکت والا ہے وہ جس نے اپنے عبد پر الفرقان اتارا تاکہ وہ دنیا جہان کے لئے (اعمال بد کے نتائج سے) ڈرانے والا ہو۔"

یہاں لفظ الفرقان تشریح طلب ہے۔ 'فرقان' 'فاروق' 'تفریق' یہ مادہ ف ' ر' ق سے مشتق ہیں، جس کے بنیادی معنی ہیں 'فصلہ' اس نے اسے جدا کیا۔(۱۰) مختلف اشیاء میں وحدت کا یہ قوت تمیز کا کام ہے۔ اسی قوت تمیز کو قرآن حکیم 'فرقان' سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ قوت تمیز تقویٰ یعنی اللہ سے ڈرتے ہوئے بچ کر چلنے کی تربیت سے پیدا ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

یا ایھا الذین آمنوا ان تتقوا اللہ یجعل لکم فرقانا ویکفر عنکم سیئتکم ویغفرلکم (الانفال ۸ آیت ۲۹)

(اے ایمان والو! اگر تم اللہ سے ڈرتے ہوئے بچ کر چلتے رہے تو وہ تم میں فرقان (یعنی قوت تمیز) پیدا کردے گا اور یوں تم سے برائیوں کو دور کردے گا۔ اور (اس جانچ پڑتال میں تم سے جو چوک ہو جائے تو) تمہیں معاف فرمائے گا)

اسلام میں سیاسی اور دینی اقتدار اور ان کے لئے قرآنی سرچشمہ ہدایت یعنی رسول اکرم ﷺ کے منصب عبدیت اور مقام رسالت میں تمیز کرنے' ان میں فرقان حاصل کرنے اور اسی طرح اسلامی معاشرے میں عادلانہ نظام کے قیام کی تدبیر کے لئے دعوت فکر دینا۔ یہ تھا میری اس تحریر کا مقصد۔

فبشر عباد الذین یسمعون القول فیتبعون احسنہ اولئک الذین ھدیھم اللہ واولئک ھم اولو الالباب (الزمر ۳۹ آیت ۱۸)

"پس بشارت ہو اللہ کے ان بندوں کو جو بات کو کان لگا کر سنتے ہیں اور اس میں جو اچھی ہو اس پر عمل کرتے ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہیں خدا کی ہدایت حاصل ہے اور یہی عقل سلیم رکھنے والے ہیں۔"

ذیلی حواشی

۱۔ شبلی نعمانی' الفاروق' مطبع معارف' اعظم گڑھ' مطابق طبع اول' ج ۲'ص ۲۳۷

۲۔ ایضاً

۳۔ ایضاً ص ۳۰۱

۴۔ تیسیر الوصول ' تالیف ابن الربیع الشیبانی (م ۹۴۴ھ)' یہ ابن الاثیر (م ۶۰۶ھ) کی جامع الاصول لاحادیث الرسول کا خلاصہ مع تشریح ہے۔ مکتبہ التجاریہ الکبریٰ 'مصر' ۱۳۴۶' ج ۲' ص ۲۰

۵۔ ایضاً ج ۲' ص ۱۸

۶۔ صحیح البخاری کتاب الطلاق' باب شفاعة النبی فی زوج بریرة

۷۔ ایضاً ' کتاب المظالم ' باب اثم من خاصم فی باطل و هو یعلمه

۸۔ سلمان منصور پوری' رحمة للعالمین' ج ۱'ص ۳۰۵' پٹیالہ' طبع چہارم 'نظر ثانی شدہ' ۱۹۳۳ء

۹۔ سیرة ابن اسحاق 'لیڈن ص ۶۸۸۔۶۸۹

۱۰۔ تاج العروس 'فرق' بولاق ایڈیشن' ج ۷' ص ۴۳

امام راغب اصفہانی: المفردات ' تحقیق' محمد سید کیلانی' قاہرہ' ۱۹۶۱ء۔

ابن فارس' معجم مقاییس اللغة ' تحقیق عبدالسلام محمد ہارون' قاہرہ ۱۳۶۹ھ' ج ۴' ص ۴۹۳

۳۔ Masud op. cit, p 75

۴۔ جامع الترمذی' سنن ابی داؤد' سنن ابن ماجہ او سنن نسائی میں سلام اور استغفار کے بعد کی پوری دعا اس طرح مروی ہے: اللھم انت السلام و منک السلام و الیک یرجع السلام فحیینا ربنا بالسلام و ادخلنا دارك دارالسلام تبارکت وتعالیت یا ذا الجلال والاکرام۔ صحیح مسلم میں حضرت ثوبان سے مروی حدیث میں اس کے صرف یہ ٹکڑے ہیں: انت السلام و منک السلام تبارکت و تعالیت یا ذاالجلال والاکرام۔ (کتاب الصلواة باب استجاب الذکر بعد الصلوٰة وبیان صفته)

شفیق احمد خاں ندوی

تبصرہ

بانیٔ الفرقان: مولانا نعمانی

ماہنامہ 'الفرقان' لکھنؤ　　اشاعت خاص اپریل تا اگست ۱۹۹۸ء
بیاد بانیٔ الفرقان مولانا محمد منظور نعمانی
تعداد صفحات　:　۶۷۶ سائز ۲۴x۲۲/۶ طباعت کمپیوٹر۔ کاغذ اعلیٰ
قیمت　:　۱۵۰ روپے سالانہ
ایڈیٹر　:　خلیل الرحمٰن سجاد نعمانی
(مرتب خاص: عتیق الرحمٰن سنبھلی)
پتہ　:　دفتر ماہنامہ الفرقان ۳۱/۱۱۴ نظیر آباد لکھنؤ یوپی

مولانا محمد منظور نعمانی اس صدی کے ایک عظیم مبلغ، ممتاز عالم دین، جلیل القدر مؤلف اور دردمند مفکر اور مصلح تھے۔ تطہیر عقیدہ ان کا خاص

پروفیسر شفیق احمد خاں ندوی، شعبۂ عربی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

میدان تھا' ملت اسلامیہ ہند کی بیداری کی فکر کے ساتھ ساتھ وہ احادیث رسول ﷺ کی تشریح و توضیح میں ہمہ وقت مستغرق رہا کرتے تھے۔

بانوے سال کی عمر میں ۴ مئی ۱۹۹۷ء کو لکھنؤ میں فضل و کمال کا یہ سورج ہماری نگاہوں سے ہمیشہ کے لئے اوجھل ہو گیا لیکن حقیقت ہے کہ اس کی روشنی نگارشات و تالیفات کی شکل میں ہمارے درمیان برابر موجود و میسر ہے اور وہ کچھ اس طرح ضیابار ہے کہ اس کی روشنی سے لکھنؤ ہی نہیں' برصغیر اور دنیا کا ایک بڑا حصہ روشن و تابناک ہے اور توقع ہے کہ صدیوں تک مستفید ہی ہوتا رہے گا۔ ۱۶ دسمبر ۱۹۰۵ء میں مولانا سنبھل ضلع مراد آباد یوپی میں پیدا ہوئے' ابتدائی تعلیم سنبھل' مئو اور دہلی کے مدارس میں حاصل کر کے دارالعلوم دیوبند میں آخری دو سال رہے' فراغت دارالعلوم کے بعد سنبھل اور امروہہ میں مدرس رہے اور آریہ سماجیوں' قادیانیوں اور بریلویوں سے مناظرے کئے۔ مئی ۱۹۳۴ء سے الفرقان جاری کیا۔ یہ وہی ماہنامہ (الفرقان) ہے جو ۶۲ سال سے جاری و ساری ہے اور آج بھی مولانا نعمانی کے لائق فرزندوں نے اس مشن کو بحسن و خوبی زندہ و تابندہ اور نو بہ نو ترقی کی راہ پر گامزن ہی رکھا ہے اور یہ ضخیم شمارہ جو مولانا محمد منظور نعمانی (۱۹۰۵۔۱۹۹۷ء) کے احوال و کوائف اور عمومی کارناموں پر مشتمل ہے شائع کر کے انہوں نے ملک و ملت کی رہنمائی کا سامان فراہم کیا ہے' درج ذیل حصوں پر مشتمل ہے:

۱۔ مسافر آخرت' منزل آخرت کی طرف:

جس میں مقامی اخبارات و رسائل میں شائع شدہ خبریں ہیں جو مولانا

کی وفات پر شائع ہوئیں۔ قطعات تاریخ وفات اور منظوم مراثی بھی اسی باب میں ہیں۔

۲۔ صدائے بازگشت

جس میں جرائد و مجلات میں مولانا رحمہ اللہ پر شائع شدہ اداریے ہیں۔

۳۔ گلہائے تازہ

اس عنوان سے اکابر اہل علم اور اہل تعلق معاصرین کے تازہ مقالات یکجا کر دیئے گئے ہیں جو مولانا نعمانی کی وفات پر لکھے گئے' اہم مقالہ نگار ہیں جناب مولانا سید ابوالحسن علی ندوی' مولانا مرغوب الرحمٰن' مولانا عاشق الٰہی برنی' پروفیسر محمد یٰسین مظہر صدیقی' مولانا نور عالم امینی' مولانا عبدالقدوس رومی' مولانا برہان الدین سنبھلی' مولانا ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری' مولانا محمد حنیف ملی' مولانا محمد زکریا سنبھلی' مولانا عتیق احمد بستوی' مولانا اسیر ادروی' ڈاکٹر شمس تبریز خاں' مولانا محمد تقی عثمانی' عالی جناب محمد یونس سلیم اور مولانا فرید الوحیدی وغیرہ۔

۴۔ فکر نعمانی کی جھلکیاں۔ آئینہ الفرقان میں:

اس عنوان سے مولانا مرحوم کی وہ ۱۸ منتخب تحریریں ہیں جو اس رسالے میں شائع ہوئی تھیں' اہم تحریروں کے عناوین ہیں: کیا ابھی وقت نہیں آیا؟ ہندستان کی تقسیم پر پہلا تاثر' نیک ارادے کے ساتھ سینما بینی؟ اور دین کی دعوت اور سیاست اور خطاب عید وغیرہ۔

۵۔ خطوط کے آئینے میں:

اس حصے میں مولانا کے علمی افکار' ان کا اعتدال و توازن' نفی ذات اور فکر آخرت' اصلاحی رجحانات' اصلاح رسوم اور ملت اسلامیہ کے مسائل کے حل کرنے کے سلسلے میں ان کی دردمندی ان کے اپنے لکھے ہوئے خطوط کے آئینے میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۶۔ کارزار حیات میں:

کے عنوان سے مولانا کی ۹۲ سالہ سرگرمیوں کی تدریجی و تاریخی ارتقاء کی سچی روداد پیش کی گئی ہے۔

الفرقان کی اس خصوصی اشاعت سے مولانا نعمانی کی جامعیت کا پتہ چلتا ہے' وہ یقیناً عبقری اور نابغہ روزگار عالم تھے' مجلہ کے شروع میں عرض ناشر' عرض مرتب کے ساتھ ساتھ مولانا مرحوم کی تحریر کا عکس بھی شامل ہے اور آخر میں ان کی تصنیفی و تالیفی یادگار کتابوں کی مکمل فہرست ہے۔ اہم کتابیں جو مولانا کے قلم سے نکلیں اور آج بازار میں موجود و میسر بھی ہیں' وہ درج ذیل ہیں:

(۱) اسلام کیا ہے؟ (۲) دین و شریعت (۳) قرآن آپ سے کیا کہتا ہے؟ (۴) معارف الحدیث ۷ جلدیں (۵) تذکرہ امام ربانی مجدد الف ثانی (۶) ملفوظات محمد الیاس (۷) بوارق الغیب ۲ جلدیں (۸) حضرت مولانا محمد اسماعیل شہید اور معاندین اہل بدعت کے الزامات (۹) شیخ محمد بن عبدالوہاب کے خلاف پروپیگنڈا اور علماء حق پر اس کے اثرات (۱۰) تصوف کیا ہے؟ (۱۱) کلمۂ طیبہ کی

حقیقت (۱۲) نماز کی حقیقت (۱۳) برکات رمضان (۱۴) آپ حج کیسے کریں؟ (۱۵) آسان حج (۱۶) عقیدۂ علم غیب (۱۷) مسئلۂ حیات النبی کی حقیقت (۱۸) قرب الٰہی کے دو راستے (۱۹) منتخب تقریریں (۲۰) دینی مدارس کے طلبہ سے خطاب (۲۱) آپ کون ہیں کیا ہیں اور منزل آپ کی کیا ہے؟ (۲۲) انسانیت زندہ ہے (۲۳) تبلیغی جماعت' جماعت اسلامی اور بریلوی حضرات (۲۴) مولانا مودودی کے ساتھ میری رفاقت کی سرگزشت اور اب میرا موقف (۲۵) قادیانی کیوں مسلمان نہیں؟ (۲۶) قادیانیت پر غور کرنے کا سیدھا راستہ (۲۷) کفر و اسلام کے حدود اور قادیانیت (۲۸) تذکرہ حضرت جی مولانا محمد یوسف (۲۹) قرآن و حدیث کی سو دعائیں (۳۰) الفیۃ الحدیث (۳۱) ایرانی انقلاب' امام خمینی اور شیعیت (۳۲) خمینی اور اثنا عشریہ کے بارے میں علماء کرام کا متفقہ فیصلہ (۲ حصے) (۳۳) تحدیث نعمت (۳۴) میری طالب علمی۔

علاوہ ازیں الفرقان کے درج ذیل چار خصوصی شمارے اپنے موضوع پر منفرد سمجھے جاتے ہیں اور آج بھی برصغیر کی اہم لائبریریوں کی زینت اور مراجع کی حیثیت سے مستعمل و متداول ہیں:

۱۔ شاہ ولی اللہ نمبر

۲۔ خاکسار تحریک نمبر

۳۔ مجدد الف ثانی نمبر

۴۔ اسماعیل شہید نمبر

پیش نظر مجلے اور مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے عمومی علمی کاموں کے

مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا علم و فضل کے پیکر' زمانے کے نبض شناس
اور ساتھ ساتھ دردمندی واخلاص اور دل گیری کے عالم میں مذہبی اصلاحی
قومی و ملی تعلیمی و اجتماعی جدوجہد کے ہر محاذ پر سرگرم عمل اور متحرک رہتے اور
خانقاہیت سے نکل نکل کر رسم شبیری بھی ادا کرتے رہتے تھے۔ وہ کسی جماعت
کے بانی نہ تھے لیکن کئی جماعتوں اور تنظیموں کی بنا و تشکیل میں بھرپور ساجھے دار
تھے۔ جماعت اسلامی کی تاسیس میں مولانا نعمانی شریک و سہیم رہے' انہیں کی
تحریک و پیش کش سے مولانا مودودی کو جماعت کا پہلا امیر بنایا گیا اور ۱۹۴۱ میں
مولانا نعمانی نائب امیر جماعت مقرر ہوئے اس کے بعد مولانا محمد الیاسؒ کی
تبلیغی جماعت کے علم بردار بنے۔ تقسیم ہند کے بعد مسلمانوں کو جن سنگین
مسائل سے دوچار ہونا پڑا ان میں تعلیم' پرسنل لا اور مسلمانوں کی سیاسی نمائندگی
کے مسئلے کے علاوہ پاکستان بنوانے کی پاداش میں مسلمانوں کی خونریزی اور
بھیانک مسلم کش فسادات کا ایک طویل سلسلہ بھی تھا' مولانا منظور نعمانی
مسلمانوں کو درپیش ان مسائل و مشکلات کے بارے میں فکر مند ہی نہیں رہے
بلکہ ان سے نمٹنے کی تمام اجتماعی کوششوں میں عملاً شریک رہے۔ خواہ اتر پردیش
کی دینی تعلیمی کونسل ہو یا ہندستانی مسلمانوں کی کل جماعتی تنظیم مسلم مجلس
مشاورت ہو' آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ ہو یا ملی ہفتہ وار ندائے ملت کے اجراء
کی مہم ہو مولانا نعمانیؒ ہر جگہ پیش پیش رہے اور ۱۹۶۵ء سے رابطہ عالم اسلامی مکہ
مکرمہ کے رکن رہے۔ مولانا اپنی ذات میں ایک انجمن تھے' وہ عصر حاضر کی ان
شخصیتوں میں سے تھے جن کی زندگی ایک مستقل تاریخ ہوا کرتی ہے وہ

دارالعلوم دیوبند کے اس عہد زریں کی یادگار تھے جس نے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن، حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی، مولانا حبیب الرحمٰن عثمانی اور مولانا انور شاہ کشمیری کو دیکھا ہی نہیں استفادہ کیا تھا۔ انفرادی اور ذاتی طور پر حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی دامت برکاتہم سے ان کے گہرے روابط تھے مولانا مد ظلہ ان پر بھرپور اعتماد کرتے اور ان کے مشوروں کو بہت زیادہ اہمیت دیتے رہے ہیں۔ مولانا علی میاں نے اپنے مقالے میں مولانا نعمانیؒ کے خلوص وللّٰہیت، علمیت، حمایت دین وحمیت اسلام اور دینی غیرت کی شہادت دی ہے۔ راقم سطور تبصرہ نگار کو یاد ہے کہ اس سے ایک مرتبہ بذات خود مولانا علی میاں مد ظلہ نے فرمایا کہ: ''مولانا منظور صاحب کی دینی وملی غیرت غیرت فاروقی سے مماثل ہے اور قابل تقلید ہے۔'' راقم نے مولانا نعمانی کو ندوۃ العلماء کے دارالعلوم میں بحیثیت استاذ حدیث قریب سے دیکھا، ملا اور سنا ہے ان کی دل سوزی و دردمندی مخاطب کے دل میں رقت پیدا کرتی تھی۔ ان کے مجلّے الفرقان بریلی کی فائلوں ہی نے راقم اور اس کے خاندان کو بدعات وخرافات کے دلدل سے نکالا تھا۔ اللہ کروٹ کروٹ انہیں اپنی رحمتوں سے نوازے، ان کے ذریعہ تطہیر عقیدہ اور اصلاح معاشرہ کا بڑا کام ہوا ہے۔ الفرقان کا یہ خصوصی نمبر نکال کر، ان کے لائق فرزندوں نے قابل تعریف کام کیا ہے، انشاءاللہ آنے والا مؤرخ اس مجموعے کو ملی اور قومی دستاویز کے طور پر استعمال کرے گا۔

مولانا کی متعدد کتابیں معروف ومقبول ہیں لیکن ان میں سب سے

زیادہ شہرت و مقبولیت ان کی دو کتابوں کو حاصل ہوئی' ایک تو ہے' اسلام کیا ہے؟ اور دوسری معارف الحدیث۔ اسلام کیا ہے سادہ اور سلیس زبان میں اسلام کا بہترین اور دلکش تعارف ہے جس کا ترجمہ ہندی اور انگریزی میں بار بار شائع ہو چکا ہے' راقم سطور کو یاد ہے کہ اس کے ماموں حافظ احمد حسین خاں صاحب ۱۹۶۰ء میں اپنے گاؤں رستہ مئو ضلع رائے بریلی یوپی کی مسجد میں اسلام کیا ہے؟ سے ایک ایک موضوع جمعہ کی نماز سے پہلے نمازیوں کو سنایا کرتے تھے' لوگ اہتمام سے سنتے اور مستفید ہوتے تھے۔ معارف الحدیث کا بھی جواب نہیں جو آٹھ جلدوں میں ہے' پہلی جلد عقائد پر مشتمل ہے اور محدث جلیل مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کے گراں قدر مقدمے سے مزین ہے۔ دوسری جلد میں وہ احادیث رسول ﷺ ہیں جن کے پڑھنے سننے سے دل میں رقت و خشیت اور گداز کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور دنیا سے بے رغبتی اور آخرت کی فکر پیدا ہوتی ہے۔ حسن اخلاق سے متعلق احادیث بھی اسی باب میں ہیں۔ اسی لئے اس جلد کا نام کتاب الرقاق والاخلاق ہے۔ تیسری جلد میں طہارت اور نماز کے مسائل بیان کئے گئے ہیں' چوتھی جلد زکوٰۃ' روزہ اور حج کے مسائل پر مشتمل ہے۔ پانچویں جلد میں ان احادیث کی تدوین و تشریح ہے جن کا تعلق اذکار اور دعاؤں سے ہے' اس جلد کا مقدمہ مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحب مد ظلہ نے تحریر فرمایا ہے۔ چھٹی جلد معاشرت اور باہمی زندگی کے تعلقات اور گھریلو مسائل سے متعلق ہے۔ ساتویں جلد میں نکاح و طلاق کے مسائل ہیں' معاملات اور تجارت' نظام حکومت' امارت و خلافت کے مسائل بھی اسی باب

میں ہیں۔ آٹھویں جلد جو زیر طبع ہے علم اور فضائل و مناقب پر مشتمل ہے۔ ندازِ بیان سادہ سلیس و شگفتہ ہے اور نئے تعلیم یافتہ طبقے کو اسلام کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ احادیث نبویہ علی صاحبہا الصلوۃ والتسلیم کا یہ سلسلہ صحیح معنوں میں حدیث کا انسائیکلو پیڈیا ہے اور ہر گھر میں اس کا وجود ضروری ہے۔

فکر نعمانی کی جھلکیوں میں بھی مرتب رسالہ نے نہایت فکر انگیز باتیں پیش کی ہیں، مثلاً ۱۹۴۵ء کی بحرانی سیاسی فضا میں "بدگوئی اور تہمت تراشی کی وبائے عام" کے عنوان سے اپنے ایک مضمون میں مولانا نے فرمایا: حدیث نبوی میں وارد ہوا ہے اذا تسأبت امتی سقطت من عین اللہ (میری امت جب آپس میں بدگوئی کرے گی تو اللہ کی آنکھ سے گر جائے گی) اللہ کے کسی بندے کے ایمان و ضمیر پر حملہ کرنا درحقیقت اپنے ایمان اور اپنی دیانت کو خطرہ میں ڈالنا ہے۔ ایک حدیث کا مضمون ہے کہ جو شخص اللہ کے کسی بندے پر تہمت لگائے جس سے وہ عند اللہ بری ہے تو اللہ تعالیٰ نے مقرر کر لیا ہے کہ اس تہمت لگانے والے کو وہ اسی برائی میں ضرور مبتلا کرے گا اور اس سے پہلے اس کو موت نہ دے گا (العیاذ باللہ) قرآن مجید نے تو ہم کو ہدایت کی ہے کہ ہم برابر اللہ سے دعا کیا کریں کہ ہمارے دلوں میں کسی ایمان والے کی طرف سے کینہ اور بدخواہی نہ ہو (ولاتجعل فی قلوبنا غلا للذین آمنوا ربنا إنك رؤوف رحیم) مگر کیا قلب موضوع ہے کہ آج امت کے خواص تک کے قلوب اپنے بھائیوں اور دینی بزرگوں تک کی بدگمانیوں اور

کینوں سے بھرے ہوئے ہیں اور زبانیں بدگوئیوں اور تہمت تراشیوں کے لئے وقف ہیں۔ (ص ۴۲۱)

خطوط کے آئینے میں بھی مرتب نے مولانا رحمۃ اللہ علیہ کے اصلاحی و تبلیغی و علمی خطوط کا اچھا انتخاب پیش کیا ہے، مثال کے طور پر کسی خاتون نے تعویذ کا مطالبہ کیا تو مولانا نے جواب دیا: "تعویذ لکھنا میرا معمول نہیں، بس دعا کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ قبول فرمائے، آپ کے لئے اور آپ کے صاحب زادے کے لئے بھی دعا کرتا ہوں، اللہ تعالیٰ دعا کا خاص اہتمام نصیب فرمائے اور قبول فرمائے۔ (ص ۵۸۳) اس خط میں مولانا نعمانیؒ کی تبلیغی حکمت و فراست ملاحظہ فرمائی جائے کہ مولانا نے تعویذ کا انکار کر کے بھی مکتوب الیہ کا دل نہیں دکھایا اور دعا کا راستہ بھی دکھادیا۔ یہی تو وجہ تھی کہ مولانا عبدالقادر رائے پوریؒ نے ایک بار فرمایا: "قیامت میں اللہ پوچھے گا کہ کیا لائے تو میں کہوں گا: مولانا منظور نعمانی اور..........."

اسی طرح مولانا کی فکر آخرت اور نفی ذات قابل تقلید ہے، مولانا اشرف سلیمانی کو لکھتے ہیں: "آپ کی عمر اگرچہ مجھ سے کم ہے لیکن مجھے بفضلہ تعالیٰ آپ کے ساتھ وہی عقیدت ہے جو اپنے سلسلے کے مشائخ کے ساتھ ہے۔ مجھے جو کچھ امید ہے بس اللہ تعالیٰ کی رحمت، حضور ﷺ کی شفاعت، اللہ کے مقبول بندوں کی دعاؤں سے ہے۔" (ص ۵۴۴) ایصال ثواب کے سلسلے میں ایک صاحب کو مولانا نے لکھا: آپ کے بارے میں ہمیں قریباً یقین ہے کہ آپ نے اپنی والدہ مرحومہ کی خدمت کر کے جنت کا استحقاق حاصل کر لیا ہوگا۔ اب

بظاہر وہ راستہ بند ہو گیا ہے لیکن ایک دوسرا راستہ کھلا ہوا ہے وہ ہے مرحومہ کے لئے برابر دعا کرنا۔ حدیث شریف میں ہے کہ یہاں سے جانے والوں کے لئے جب کوئی دعائے خیر کرتا ہے تو ان پر اللہ تعالی کی طرف سے خاص کرم وعافیت ہوتی ہے تو وہ بندہ / بندی دریافت کرتے ہیں کہ یہ تازہ عنایت کیسی ہے تو بتلایا جاتا ہے کہ تمہارے فلاں عزیز نے تمہارے لئے یہ دعا کی ہے یا کوئی عمل خیر کر کے ایصال ثواب کیا ہے۔ تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کو اپنے اس عزیز کے بارے میں کس قدر خوشی ہوتی ہو گی اور کس قدر محبت تازہ ہوتی ہو گی۔ یہ دروازہ ہمارے آپ کے لئے برابر کھلا ہوا ہے۔ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم کی دعایون نقل فرمائی گئی ہے: رب اغفرلی ولوالدی وللمؤمنین یوم یقوم الحساب (ص ۵۷۹) حاصل کلام یہ کہ یہ خصوصی اشاعت انتہائی مفید، معلومات افزاء اور فکر انگیز تاریخی دستاویز ہے اور توقع ہے کہ یہ علمی مجموعہ کتاب کی شکل میں طبع ہو کر ان شاء اللہ کتب خانوں کی زینت بنے گا۔

سہ ماہی اسلام اور عصر جدید، نئی دہلی۔ ۲۵

جولائی ۱۹۹۸ء جلد ۳۰ ' شمارہ: ۳

اکتوبر ۱۹۹۸ء جلد ۳۰ ' شمارہ: ۴

مدیر:
عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

جلد: ۳۱ اپریل ۱۹۹۹ء شمارہ: ۲

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپے فی شمارہ پندرہ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسّی روپے فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

فہرست مضامین

اداریہ

مسلم فلسفے میں خدا اور دنیا کا تصور

خدا تعالیٰ اور دنیا کا باہمی تعلق فلسفے کے میدان میں قدیم زمانے سے ایک اہم موضوع رہا ہے۔ نہ صرف یہ کہ اس موضوع سے متعلق نظریات، کائنات اور انسان کی حقیقت اور ان کے مقدر کی عقلی تشریح کے لئے درکار خیال کئے جاتے رہے، بلکہ وہ اپنے ماننے والوں کی مذہبی اور اخلاقی زندگی کے لئے بھی اہمیت رکھتے تھے اور اس پر اثر انداز ہوتے تھے۔ چنانچہ، جیسا کہ معلوم ہے، عہد قدیم میں یونانیوں نے خالص عقل کے سہارے زندگی اور کائنات کے بنیادی مسائل پر فکر آرائی کی جو روایت قائم کی تھی اور جس نے نہ صرف اسلام سے پہلے مغربی ایشیا کی دوسری قوموں کو متاثر کیا تھا، بلکہ اسلام میں بھی مذہبی فکر اور فلسفے کے ارتقاء میں ایک اہم کردار رکھتی ہے، وہ اس موضوع سے بھی نبرد آزما ہوئی۔

یونانی روایت کی اہم شخصیت ارسطو (م۔ ۳۲۲ ق۔م) نے حرکت یا تبدیلی کو دنیا اور کائنات کی ایک بنیادی اور مستقل خصوصیت پایا۔ اس مستقل حرکت کی تشریح اس کے خیال میں اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب ایک ایسی

ہستی کا تصور کیا جائے جو اس حرکت کی بنیاد اور سبب ہو، لیکن خود متحرک نہ ہو۔ وہی خدا یا ارسطو کا "غیر متحرک حرکت دینے والا" (Unmoved Mover) ہے۔ یہی ارسطو کے نزدیک خدا کے وجود کا منطقی ثبوت ہے۔ لیکن اس تصور کے مطابق خدا اور کائنات، جو کہ خدا کی طرح ازلی اور ابدی ہے، بالکل الگ الگ دنیاؤں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں باہم کسی طرح کا تعلق، کوئی نقطۂ اتصال، کوئی تعاون ممکن نہیں۔ چونکہ اس نظریئے کی رو سے نہ تو دنیا خدا کی تخلیق ہے اور نہ ہی وہ کسی اور اعتبار سے اپنے وجود کے لئے خدا کی محتاج ہے، اس لئے وہ اس سے الگ خود مختارانہ طریقے سے قائم ہے۔ دوسری طرف خدا اپنی ذات کے مراقبے میں گم، کہ اس سے برتر اس کی فکر کے لئے کوئی اور موضوع نہیں ہے، دنیا سے بے خبر ہے۔ دنیا میں حرکت اور اس کے نتیجے میں ارتقاء کا سبب محض یہ ہے کہ دنیا ناقص اور نامکمل ہے جب کہ خدا کامل اور بے عیب۔ کامل خدا، ناقص دنیا کے لئے پرکشش اور محبت کا سبب ہے۔ یہی کمال خداوندی کی محبت یا کشش دنیا کے لئے حرکت اور تبدیلی کا سبب بن جاتی ہے، جو کہ، اس تبدیلی کے ذریعہ، خدا جیسا کمال حاصل کرنے کی جستجو میں لگی ہوئی ہے۔

خدا اور دنیا کے باہمی تعلق سے متعلق اس نظریئے میں بعد کے فلسفیوں کے لئے سب سے بڑی کمی یہ تھی کہ اس میں خدا اور دنیا (بشمول انسان) ایک دوسرے سے بالکل علاحدہ خود مختارانہ حیثیت رکھتے تھے، جس میں ایک سے دوسرے کی طرف کوئی راہ نہ تھی۔ یہ چیز خاص طور پر ان فلسفیوں کے لئے بالکل ناقابل قبول تھی جو صوفیانہ اور مذہبی مزاج رکھتے تھے اور ایک ایسے خدا کے قائل تھے جس سے وہ تعلق قائم کر سکیں اور جس تک وہ پہنچ سکیں۔ چنانچہ فلوطین (م۔ ۲۷۰ء) نے ارسطو کی "دنیا" کی خود مختارانہ حیثیت پر کاری ضرب لگاتے ہوئے ذات خداوندی کے تدریجی "فیضانات" یا "تنزلات"

(emanations) کے ذریعہ دنیا کے ظہور کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریئے کے مطابق دنیا کا ظہور بالآخر خدا کی ذات پر ہی منحصر ہے جس سے درجہ بدرجہ کثیف سے کثیف تر ہوتے ہوئے فیضانات کے ذریعہ آخری سطح پر مادی دنیا نمودار ہوتی ہے۔ اس نظریئے کے مطابق دنیا کے کثافت کی انتہا پر پہنچ جانے کی وجہ سے اس کے سامنے خدا کا کامل اور لطافت کی انتہا کو پہنچا ہوا تصور نہ صرف اس کے ارتقاء اور تربیت کے لئے ایک اخلاقی نصب العین فراہم کرتا ہے، بلکہ انسان کے روحانی ارتقاء کے ذریعہ، جو کہ دنیا کا نمائندہ ہے، دنیا کا اپنی اصل اور منبع تک واپسی کا سفر بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

جب معاملہ مسلم فلاسفہ، الفارابی (م۔ ۹۵۰ء) اور ابن سینا (م۔ ۱۰۳۷ء) تک پہنچا تو انہیں بھی ارسطو کے نظریئے میں، انہی وجوہات کی بنیاد پر، جن کے تحت وہ تصور فلوطین کے لئے ناقابل قبول تھا، اصلاح کے لئے فلوطین کے تصور "تنزلات" سے استفادہ کرنا پڑا۔ چنانچہ فلوطین کے اس تصور سے تحریک پاتے ہوئے الفارابی اور ابن سینا نے اپنے فلسفیانہ نظام میں اس تصور کو نئی بلندیوں سے ہمکنار کر دیا۔ مگر مسلم فلسفیوں کے لئے صرف ایک یونانی روایت ہی ماخذ کا کام نہیں کر رہی تھی۔ ان کا دوسرا پاؤں مستقل اپنی روایت یعنی اسلامی تعلیمات میں رہتا تھا۔ ان کے لئے قرآنی تصور الٰہ میں مضمر "تنزیہہ" یا خدا تعالیٰ کے کائنات سے ماوراء ایک جداگانہ حیثیت کے حامل ہونے کا تصور، اپنا ایک مطالبہ رکھتا تھا۔ خدا تعالیٰ کے تنزیہی تصور کے تقاضے کے تحت نیز اپنے زمانے تک یونانی روایت میں موجود تصور الٰہ کی کئی خامیوں اور تناقضات کو دور کرنے کے لئے ابن سینا نے تصور وجود سے متعلق اپنا اہم نظریہ پیش کیا۔ اس نظریئے کے مطابق ابن سینا نے تمام موجود اشیاء کو دو خانوں میں بانٹ دیا ہے۔ ایک وہ جس کی ہستی ہی وجود سے عبارت ہے۔ اس کا تصور بھی

نود کے بغیر نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ وجود اس کی ذات سے الگ کوئی اضافی چیز
یں ہے، یعنی وہ "واجب الوجود" ہے۔ یہ صرف خدا کی خصوصیت ہے جس
ں وجود کی صفت کہیں باہر سے مستعار نہیں ہے بلکہ اس کی اپنی ذات کی
صوصیت ہے۔ دوسرے خانے میں خدا تعالیٰ کے علاوہ دوسری تمام اشیاء آتی
ں جو "ممکن الوجود" ہیں یعنی ان کا تصور بغیر وجود کے محال نہیں کہا جاسکتا جیسا
خدا تعالیٰ کے سلسلے میں ہے۔ اس طرح وجود ان کی ذاتی صفت نہیں ہے بلکہ
ب اضافہ ہے، جس کے بغیر یہ اشیاء عدم محض رہیں گی۔ ان تمام اشیاء میں
د کی صفت خدا تعالیٰ سے مستعار ہے، جہاں اور صرف جہاں یہ خصوصیت
نقل بالذات موجود ہے۔

اس طرح ابن سینا نے تمام وجود کو واجب الوجود (خدا) اور ممکن الوجود
یگر تمام اشیاء) کے دو الگ الگ زمروں میں تقسیم کر کے بیک وقت ایک
ف تو تمام کائنات اور اس کی ایک ایک چیز کو اپنے وجود کے لئے خدا پر منحصر
اس کا محتاج بنا دیا اور دوسری طرف خدا تعالیٰ اور دیگر تمام اشیاء کے درمیان
عتبار وجود ایک ایسی خلیج پیدا کر دی کہ خدا تعالیٰ ہمیشہ دیگر تمام اشیاء سے الگ
ب مختلف اور بالاتر حیثیت کا حامل رہے گا۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ خدا اور دنیا
، درمیان ایک راہ باقی رکھنے کے لئے ابن سینا نے فلوطین کی نہج پر
نزلات" کے اپنے قائم کردہ سلسلے کو بھی باقی رکھا۔

ابن سینا کے بعد اسپین میں ایک ابن رشد کو مستثنیٰ کرتے ہوئے، مسلم
نے میں جو موڑ آیا ہے وہ اتنا زبردست، نتیجہ خیز اور اپنے سے پہلے کی روایت
، اتنا مختلف ہے کہ اس کی کوئی توجیہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ شہاب الدین
وردی مقتول (م۔۱۱۹۱ء) نے حکمۃ الاشراق نام کی تصنیف اور اپنی
، تحریروں میں جو فلسفہ پیش کیا اور جس کو ارسطاطالیسی منطق کے علاوہ اپنے

روحانی مکاشفات کی بنیاد پر بھی قائم شدہ قرار دیا، وہ بنیادی طور پر ایک نورانی وحدۃ الوجود تھا۔ وہ تمام فکری سانچے اور تعریفات جو ارسطا طالیسی روایت کے فلسفیوں نے ابن سینا تک قائم کی تھیں مثلاً "عین" اور "وجود"، "واجب الوجود" اور "ممکن الوجود"، "ہیولیٰ" اور "صورت" وغیرہ سب کو شہاب الدین سہروردی مقتول نے بے معنی اصطلاحات اور محض ذہنی مخترعات (الاعتبارات العقلیۃ) قرار دے کر اپنے دلائل اور مکاشفات کی بنیاد پر مسترد کر دیا۔ ان سب کی جگہ انہوں نے محض ایک نورانی لامتناہی وجود کو موجود قرار دیا جو اپنے لطیف ترین درجے میں خدا اور کثیف ترین درجے میں دنیا ہے۔ گویا دنیا اور خدا، یا ان کے درمیان اور دیگر ہستیوں میں، زیادہ نورانی اور کم نورانی یا شہاب الدین سہروردی کی اپنی اصطلاح میں "الاشدّ" اور "الانقص" کا فرق تھا۔

شہاب الدین سہروردی مقتول سے کچھ ہی سال چھوٹے مگر زیادہ طویل العمر شیخ الاکبر محی الدین ابن عربیؒ (م۔ ۱۲۴۰ء) تھے۔ ابن عربیؒ نے منطقی طرز استدلال کے ساتھ ساتھ اپنے پیش رو شیخ سہروردی کی طرح اپنے مکاشفات کی بنیاد پر جو متصوفانہ فلسفہ اپنی بے شمار تحریروں اور بالخصوص فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں پیش کیا ہے اس نے ہر دور میں اپنے مطالعہ کرنے والوں کو مبہوت رکھا ہے۔ یہ صرف تصورات کی تجریدی حیثیت، خیالات کی پیچیدگی اور مختلف اصطلاحات کے مختلف جگہوں پر مختلف معنی میں استعمال ہونے کے الجھاوے کا ہی نتیجہ نہیں ہے، بلکہ بعض ماہرین فن کی رائے میں، یہ ابن عربیؒ کے ذہن کی دراکی اور زرخیزی اور ان کے مختلف النوع ماخذوں سے سیراب خیالات کا بے پناہ ہجوم ہے جس نے ان کے خیالات کے سیل رواں کو ایک ہضم شدہ شکل میں منظم اور باقاعدہ نظام

فلسفہ کی صورت میں مرتب ہونے سے باز رکھا۔ بہرحال اس میں شک نہیں کہ اپنی موجودہ صورت میں بھی ان کی تصنیفات کے سرسری مطالعہ سے ہی ابن عربیؒ کے فلسفے کی بنیادی شکل اور ان کے اہم تصورات واضح ہو جاتے ہیں۔

یہاں ہم ابن عربیؒ کے نظریات کی تفصیل میں نہ جاتے ہوئے صرف اتنا عرض کرنے پر اکتفا کریں گے کہ شیخ الاکبرؒ کے نزدیک خارجی اور حقیقی وجود صرف ایک ذات خداوندی کا ہی ہے۔ دنیا کی تمام اشیاء محض عکس یا پرچھائیاں (reflections) ہیں جن کی اصل وہ "اعیان ثابتہ" ہیں جو ذہن خداوندی میں اس کے اپنی ذات پر مراقبے کے نتیجے میں نمودار ہوتی ہیں۔ اس کا پہلا مرتبہ وہ ہے جہاں یہ اعیان اور خدا کی تمام صفات اجمالی طور پر اس کے ذہن میں نمودار ہوتی ہیں۔ اس صورت میں یہ "حقیقت محمدیہ" کہلاتی ہیں اور تمام وحی اور مکاشفات صوفیاء کا ماخذ ہیں۔ خدا کے ذہن میں ہی دوسرے مرتبے میں یہ صفات الٰہی اور اعیان ثابتہ تفصیلی طور پر آتی ہیں جہاں سے یہ دنیا کی شکل میں منعکس ہوتی ہیں۔ لیکن ان کے لئے شیخ کہتے ہیں "ما شمّت من رائحة الوجود" یعنی ان کو (ظاہری) وجود کی ہوا بھی نہیں لگی ہے یا یوں کہئے کہ یہ "اعیان ثابتہ" صرف خدا کے ذہن میں موجود ہیں اور ان کی پرچھائیوں یا انعکاس کا نام دنیا ہے۔ لیکن یہ پرچھائیاں پڑ کہاں رہی ہیں؟ ابن عربیؒ کے خیال میں یہ پرچھائیاں ہستی خداوندی ہی پر پڑ رہی ہیں کیوں کہ اس کے علاوہ اور کوئی خارجی وجود ہے ہی نہیں۔ اس طرح حقیقی اور خارجی طور پر متحقق وجود صرف خدا تعالیٰ کا قرار پایا اور اسی لئے یہ فلسفہ "وحدۃ الوجود" کہلایا۔ دنیا کی نوعیت کی یہ تشریح کئی لحاظ سے ندرت رکھتی ہے لیکن اس سے بھی نادر، دنیا کے اس انعکاس یا پرچھائیوں کی صورت میں ظہور کا مقصد اور اس کی توجیہ ہے جو ابن عربیؒ پیش کرتے ہیں۔

فصوص الحکم کے پہلے باب کے پہلے ہی جملے میں شیخؒ یہ پورا فلسفہ بیان کردیتے ہیں۔ اس کی رو سے جیسا کہ ایک حدیث قدسی [کنتُ کنزاً مخفیاً فأحببتُ أن أُعرفَ فخلقتُ الخلقَ (میں ایک پوشیدہ خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ میں جانا جاؤں تو میں نے خلقت کو پیدا کیا۔)] کی صورت میں بھی ایک حد تک یہ نظریہ بیان کیا گیا ہے، خدا تعالیٰ نے خارجی طور پر اپنا مشاہدہ کرنا چاہا تو وہ یہ عالم ظہور میں لایا جو اس کے لئے بطور ایک آئینے کے ہوگا جس میں وہ اپنا مشاہدہ کرے گا۔ لیکن یہ دنیا بغیر روح کے تھی اور اس لحاظ سے غیر صیقل شدہ تھی جس میں خدا تعالیٰ کا اپنا مشاہدہ کماحقہ نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے خدا تعالیٰ نے انسان کو بنایا جو اپنی ذات میں تمام کائنات کو مختصراً سمیٹے ہوئے ہے۔ اسی لئے انسان کو microcosm یا کائنات اصغر کہا جاتا ہے۔ پھر خدا تعالیٰ نے انسان میں اپنی روح پھونک دی (فاذا سوّیتُه فَنَفختُ فیهِ من رُوحِی...... قرآن ۱۵:۲۹ اور ۳۸:۷۲) اس طرح گویا اس آئینے پر پالش ہو گئی۔ مگر صحیح طور پر صیقل شدہ اور آلودگیوں سے پاک آئینہ صرف "انسان کامل" یعنی پیغمبروں اور اولیاء کی ذات ہے، جن میں خدا تعالیٰ کو اپنا مکمل مشاہدہ ہو جاتا ہے اور اس طرح، انسان کامل، یعنی پیغمبروں اور اولیاء کی ہستی سے ہی کائنات کی تخلیق یا ظہور کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ اس سے آگے ابن عربیؒ یہ بھی کہتے ہیں کہ پیغمبروں اور اولیاء میں بھی کامل ترین آئینہ خاتم الرُّسل اور خاتم الاولیاء حضرت محمد مصطفیٰؐ کی ہستی کا ہے، جن کے واسطے سے ہی دوسرے پیغمبروں اور اولیاء کا آئینہ صیقل ہوا ہے۔ یہاں اس نکتہ کی طرف اشارہ شاید بے موقع نہ ہو کہ اگرچہ ابن عربیؒ، بالآخر، نبوت اور ولایت دونوں کا کمال آنحضرتؐ کی ذات پاک میں دیکھتے ہیں، لیکن ان کی فکر میں نبوت اور ولایت کی دو حقیقتیں الگ الگ اور ایک دوسرے سے ممتاز ہیں اور پورے طور پر ہم آہنگ

نہیں ہیں۔

یہ بات شاید اس نکتہ سے بھی واضح ہو کہ ابن عربیؒ کے نزدیک پیغمبروں کو "حقیقت محمدیہ" سے وحی کا نزول ایک فرشتہ (حضرت جبریلؑ) کے واسطے سے ہوتا ہے اور اولیاء کے مکاشفات براہ راست "حقیقت محمدیہ" سے استفادے کا نتیجہ ہیں۔ اس تصور میں عہد وسطیٰ کے مسلم معاشرے میں زیر بحث "شریعت" اور "طریقت" کی کشمکش کا ایک سبب یا اس کی ایک جھلک دیکھی جا سکتی ہے۔

عہد وسطیٰ کے اسلامی معاشرے میں تصوف اور متصوفانہ فلسفے کے عام ہونے کی تاریخی، سماجی اور مذہبی کیا وجوہات تھیں، اس پر گفتگو کا تو یہاں موقع نہیں ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ ابن عربیؒ کے بعد کی صدیوں میں، مغرب سے مشرق تک، اسلامی دنیا ان کے متصوفانہ فلسفے کی بازگشت سے گونج اٹھی۔ اس فلسفے کا سب سے گہرا اثر فارسی بولنے والے ممالک اور ہندستان پر پڑا۔ فارسی بولنے والوں میں اگر شاعری میں مولانا جامیؒ اور مولانا رومؒ کے علاوہ شعراء کی ایک بڑی تعداد ہے جس نے اس فلسفے یا اس کے بنیادی نظریئے "وحدۃ الوجود" کو ہر پڑھے لکھے تک پہنچا دیا، تو نثر میں ملا صدرا جیسے عبقری نے اس میں نئے گل بوٹے لگائے۔ لیکن ہندستان میں تو یہ فلسفہ ہندو روایت کے "اَدْوَیت" (جو لفظی طور پر بھی وحدۃ الوجود کے ہم معنی ہے) کے فلسفے کی تائید پا کر ایک ایسی "مئے تند" میں تبدیل ہو گیا جس نے بہت سی سہل پسند اور آزادہ رو طبیعتوں کے لئے شریعت مطہرہ سے اغماض بلکہ اباحیت پسندی تک کے دروازے کھول دیئے۔

یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ابن عربیؒ کے فلسفے میں علاوہ "وحدۃ الوجود" کے نظریئے کے، جو خیر و شر، کفر و ایمان، گناہ و ثواب، بلکہ ہر طرح کے متضاد

تصورات میں بالآخر بنیادی فرق کو ختم کر کے بعض لوگوں کے لئے اخلاقی تصور اور عمل کی دھار کو کند کر دینے کا سامان رکھتا ہے، اور بھی ایسے عناصر موجود تھے جو آزادی پسند طبیعتوں کے ہاتھوں شریعت کی اہمیت کو کم کرنے کا سبب بن سکتے تھے۔ مثال کے طور پر خود اوپر مذکورہ "نبوت" اور "ولایت" کے نہ صرف ایک دوسرے کے متوازی دو الگ خود مختار دھارے ہونے کا تصور بلکہ "ولایت اور "نبوت" کے درمیان افضلیت کا سوال۔ اگرچہ ابن عربیؒ نے اس مسئلے کو یہ کہہ کر حل کر دیا کہ یہاں اُسی نبی کی "نبوت" (جو توجہ بہ جانب مخلوق سے عبارت ہے) سے اُسی نبی کی "ولایت" (جو توجہ بہ جانب حق ہونے کی کیفیت ہے) کی افضلیت مراد ہے، لیکن ولایت اور نبوت کی تفریق اور ان کا ایک دوسرے سے غیر مربوط ہونا تو بہر حال باقی رہا۔ اور اتنی گنجائش بعض طبائع کے لئے اس مسئلے کو بڑھا دینے کے لئے کافی تھی۔

دوسری طرف ابن عربیؒ کے فلسفے میں ایک طرح کے جبر اور انسانی اختیار کی نفی کا پہلو بھی نکالا جا سکتا ہے۔ یہ اس طرح کہ جب تمام دنیا اور انسان خدا کے ذہن میں موجود اپنی اصلوں (اعیان ثابتہ) کا عکس ہیں، تو جو جیسا ہے ویسا ظاہر ہو رہا ہے، اس میں کسی تبدیلی یا خراب سے بہتر ہونے کی گنجائش کہاں رہ گئی۔ جو سعید ہے وہ ازل سے سعید ہے اور جو شقی ہے وہ ازل سے شقی ہے۔ اس مسئلے کی اس طرح کی تعبیر یقیناً اخلاقی عمل اور انسان کے اندر اپنے میں تبدیلی لانے کی کوششوں کے لئے آب سرد کا کام دے سکتی ہے۔

بہر حال، جو بھی اسباب رہے ہوں، عہد وسطیٰ کے اسلامی معاشرے میں ابن عربیؒ کا فلسفہ وحدۃ الوجود بہت تیزی سے اور بڑے وسیع پیمانے پر اشاعت پذیر ہوا بلکہ اس نے پوری اسلامی تہذیب کو اپنے رنگ میں رنگ لیا۔ البتہ ہندستان میں سولہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ایک ایسی شخصیت

ابھری جس نے ان رجحانات کی، جو ابن عربیؒ کے فلسفے کی ایک خاص تعبیر و تشریح اور مخصوص طبائع کے زیر اثر عام ہو رہے تھے، اصلاح کی اور ان حقائق کی، جن کے بارے میں ابن عربیؒ نے گفتگو کی ہے، ایک نئی تعبیر و تشریح پیش کر کے متصوفانہ فلسفے اور صوفیانہ رویوں کا رخ موڑ دیا۔

یہ شخصیت جس نے ابن عربیؒ کے مذکورہ بالا فلسفے سے بعض اہم نکات پر اختلاف کیا اور اس کی جگہ انہی موضوعات پر اپنے الگ نظریات پیش کئے، شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ (۱۶۲۴۔۱۵۶۳ء) کی تھی۔ شیخ احمدؒ نے ابن عربیؒ کی اس فکر سے بنیادی اختلاف دو مسئلوں میں کیا ہے (اگرچہ وہ ابن عربیؒ کے صوفیانہ تجربہ کی اصلیت کے قائل تھے لیکن اس کی بنیاد پر جو فکر انہوں نے مرتب کرنے کی کوشش کی اس سے اختلاف کرتے تھے) اور ان دونوں مسئلوں کی بنیاد بھی ایک ہی نظر آتی ہے۔ وہ یہ کہ ابن عربیؒ خارجی وجود صرف ایک حقیقت خداوندی کا ہی مانتے ہیں (وحدۃ الوجود)، جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ دنیا میں جو شر، گناہ یا برائی ہے وہ حقیقی نہ رہ کر صرف اضافی، اعتباری یا کسی مخصوص نقطۂ نظر یا چیز کی نسبت سے رہ جاتی ہے۔ حقیقی طور پر ہر چیز خیر ہوگی کیونکہ ہر چیز صفات الٰہیہ کا عکس ہے۔ یہ ہماری محدود ترجیحات، پسند یا ناپسند اور مخصوص معیارات ہیں جو کسی چیز کو اچھا یا برا، گناہ یا ثواب، خیر یا شر بنا دیتے ہیں۔ وحدۃ الوجود کی یہ تشریح جس طرح اخلاقی زندگی اور شریعت مطہرہ کے موقف کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے وہ ظاہر ہے۔ شیخ احمدؒ نے اس نقطۂ نظر سے اختلاف کرتے ہوئے فلسفیانہ طور پر یہ ثابت کیا ہے کہ نہ صرف شر اور برائی ایک قطعی حقیقت ہے بلکہ وہ ہر صفت خیر کی ضد کے طور پر دنیا میں خدا کی ذات سے الگ موجود بھی ہے۔ یہ انہوں نے مندرجہ ذیل طریقے سے ثابت کیا ہے۔

شیخ احمدؒ کے نزدیک بھی ابن عربیؒ کی طرح خدا تعالیٰ کے ذہن میں اس

کے اپنی ذات کے مراقبے کے نتیجے میں صفات الٰہیہ نمودار ہوتی ہیں۔ جو اسی طرح اپنے پہلے مرتبہ میں، جس کو وہ مرتبہ ''اجمال'' کہتے ہیں ''حقیقت محمدیہ'' کہلاتی ہیں۔ لیکن اپنے دوسرے مرتبہ میں جہاں یہ صفات مثلاً علم، قدرت رحمت وغیرہ، انفرادیت اختیار کرتی ہیں، یہ نہ صرف ایک دوسرے سے منفرد اور الگ صورت اختیار کرتی ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک اپنی ضد کے بھی وجود میں آنے کا سبب بنتی ہے جس کے تقابل میں وہ پہچان میں آتی ہے اور یہاں شیخ احمدؒ، متنبّی کا یہ مصرعہ نقل کرتے ہیں:

وبضدها تتبيّن الاشياء

''اور چیزیں اپنے اضداد سے ہی واضح ہوتی ہیں''

(درحقیقت کسی چیز کے شعور اور پہچان میں آنے کا خاصہ یہی ہے کہ اس کی ضد سے بھی واقفیت ہو۔)

چونکہ وجود خداتعالیٰ کی ایک بنیادی صفت ہے جس کی ضد عدم ہے اس لئے خدا تعالیٰ کی صفات کے یہ اضداد عدم سے متصف ہوتے ہیں، چنانچہ شیخ احمدؒ ان کو ''اعدام'' کی اصطلاح سے بیان کرتے ہیں۔ جب ان ''اعدام'' پر، جو خدائی صفات کے انفرادی ظہور کے ساتھ سامنے آئیں، خدائی صفات کا عکس پڑتا ہے تو عالم رنگ و بو یعنی دنیا کی تخلیق ہوتی ہے۔ اس طرح ہماری دنیا خدائی صفات کی اضداد ان ''اعدام'' کی، جو کہ شر اور برائی سے عبارت ہیں، اور ان میں خدائی صفات کے عکس، جو کہ خیر ہیں، کا مجموعہ ہے۔ [یعنی وحدۃ الوجودی ہمہ اوست: سب خدا ہے کی جگہ شیخ احمدؒ نے ہمہ از اوست: سب (خیر) خدا کی طرف سے ہے'' کا خیال پیش کیا] یہ مجموعہ خیر و شر دنیا خدا کی ذات سے الگ اپنا خارجی وجود رکھتی ہے، گو یہ وجود خدا کے وجود کے مرتبہ میں حقیقی اور مستقل نہ ہو۔ اس طرح خیر کے ساتھ ساتھ شر بھی ایک درجہ میں حقیقت ہے جس کو

محض واہمہ سمجھ کر اس سے دست بردار نہیں ہوا جاسکتا۔

جیسا کہ مندرجہ بالا بیان سے ظاہر ہے کہ ایک مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے طور پر شیخ احمدؒ نے وحدۃ الوجود کو مسترد کر دیا تھا لیکن اس چیز کے وہ قائل ہیں کہ صوفی پر غلبۂ عشق الٰہی میں ایک ایسا مقام آسکتا ہے جہاں وہ خدا کے تصور سے ایسا مغلوب ہو جائے کہ اس کو خدا کے علاوہ کوئی اور موجود نظر نہ آئے جیسا کہ وہ خود ابن عربیؒ کے بارے میں خیال کرتے تھے۔ بلکہ شیخ احمدؒ اپنے بارے میں بھی یہ کہتے ہیں کہ ان پر ایسا مقام گذر چکا ہے لیکن وہ اس کو صوفی کے اپنے تصور الٰہی سے مغلوب مشاہدہ کا نتیجہ دیکھتے ہیں، اسی لئے اسے "وحدۃ الشہود" کے نام سے یاد کرتے ہیں نہ کہ ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت۔ پھر شیخ احمدؒ کے خیال میں وحدۃ الوجود کا یہ "مشاہدہ" تصوف میں آخری مقام بھی نہیں ہے۔ اگر کوئی صوفی اسی مقام پر رکا رہ گیا تو وہ آگے کے مقامات کی سعادتوں سے محروم رہ جائے گا۔ اور یہ آگے کے مقامات پھر سے دنیوی زندگی کی اہمیت سمجھ کر شریعت کی روشنی میں خیر اور شر کی تفریق ملحوظ رکھنے، بلکہ شریعت پر ایک روحانی جذبہ کے ساتھ عمل کرنے سے متعلق ہیں۔

دوسری طرف انہوں نے ابن عربیؒ کے مذہبی علم کے حصول سے متعلق نظریئے میں بھی غیر معمولی اصلاح کرتے ہوئے شریعت بہ متعلق نبوت اور طریقت بہ متعلق ولایت کو ابن عربیؒ سے ایک بالکل مختلف تعلق میں پیش کیا جس نے مذہبی زندگی میں شریعت کے مرکزی کردار کو مستحکم کر دیا۔ ابن عربیؒ نے نہ صرف نبوت اور ولایت میں ایک تفریق قائم کی تھی بلکہ نبوت کے متوجہ بہ مخلوق ہونے اور شریعت کے دنیوی زندگی کے نظم و نسق سے متعلق ہونے کی وجہ سے ان کے مقابلے میں ولایت اور طریقت کے توجہ الی اللہ سے متعلق ہونے کی وجہ سے مؤخر الذکر کی افضلیت کی طرف بھی اشارہ کیا تھا۔ اگرچہ

ابن عربیؒ نے اس کی تطبیق اس طرح کہہ کے کردی تھی کہ اس میں "اُسی نبی کی نبوت سے اُسی نبی کی ولایت مراد ہے" لیکن بعد کی صدیوں میں ایسے بہت سے لوگ ہوئے جو ولایت اور طریقت کو نبوت اور شریعت سے مستغنی بلکہ بعض اوقات افضل قرار دینے لگے۔ اس کی بنیاد میں یہ نظریہ بہر حال کام کر رہا تھا کہ دنیوی زندگی جس سے کہ نبوت اور شریعت کا کام رہتا ہے، روحانی زندگی اور توجہ الی اللہ کے مقابلے میں، جس میں کہ ولایت اور طریقت کا اختصاص ہے، کم تر ہے۔ شیخ احمدؒ نے نبوت اور ولایت کی اس تفہیم میں اس طرح اصلاح کی کہ معاملے کو بالکل برعکس کر دیا۔ انہوں نے دنیوی زندگی (عالم خلق) کو جس سے کہ نبوت اور شریعت متعلق ہیں، مختلف دلائل سے، خالص عالم روحانیت (عالم امر) سے بدرجہا افضل قرار دیا۔ اپنے بڑے صاحبزادے جناب محمد صادق کے نام ایک طویل خط میں فرماتے ہیں:

"دیگراں بصورت نظر انداختہ عالم خلق راپست دیدہ شروع از پستی بہ بلندی صوری ارتقاء نمودہ اند، نہ دانستہ اند کہ حقیقت کار دیگر گوں است، و پستی فی الحقیقت بلندی است و بلندی پستی، بلے! نقطۂ آخر کہ عالم خلق است نزدیک افتادہ است بنقطۂ اولیٰ کہ اصل الاصل است ایں قرب نقطۂ دیگر را میسر نہ شدہ است:

"کہ مستحق کرامت گناہگار انند"

حضرت مجددؒ فرماتے ہیں کہ یہ دنیا، اگرچہ کثافتوں سے بھرپور ہے، لیکن اسی سے مقصد تخلیق پورا ہوتا ہے۔ یہیں سے پست ترین سطح سے خاک، جو کہ آدم کے خمیر میں ہے، ارتقاء پذیر ہو کر رضائے الٰہی اور آخرت میں دیدار الٰہی سے فیضیاب ہو سکتی ہے چوں کہ یہی مقصود تخلیق ہے اس لئے یہی خدا سے قریب تر اور افضل ہے۔ ان کے خیال میں ایسا نہیں ہے کہ انبیاء تو صرف مخلوق میں

مشغول رہتے ہوں اور اولیاء مشغول بحق، بلکہ دونوں حق میں بھی مشغول ہوتے ہیں اور مخلوق میں بھی۔ البتہ انبیاء چوں کہ اپنے عروج (قرب حق) میں بہت آگے جاتے ہیں اس لئے اپنے ہبوط (روبہ خلق) ہونے میں بھی اولیاء سے آگے رہتے ہیں۔ جب کہ اولیاء کا سفر روحانی چونکہ باقی رہ جاتا ہے اس لئے وہ ان کو اپنی طرف کھینچے رکھتا ہے اور وہ متوجہ بہ مخلوق ہونے میں بھی انبیاء سے پیچھے رہتے ہیں۔ اس لئے انبیاء ہر اعتبار سے اولیاء سے افضل رہتے ہیں اور بالآخر شریعت ہی روحانی زندگی کی تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے۔ ان کے خیال میں طریقت، حقیقتِ شریعت کے حصول کا مقدمہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اولیائے کامل شریعت سے شروع کرتے ہیں، بیچ میں طریقت کے منازل طے کرتے ہیں (اور عالم امر کی سیر کرتے ہیں) اور پھر حقیقتِ شریعت کو جو کہ "ثمرۂ نبوت" ہے پہنچتے ہیں۔ اور یہی مجدد الف ثانیؒ کے نزدیک صائب راستہ ہے۔

عمادالحسن آزاد فاروقی

سید مسیح الحسن

مولانا ابوالکلام آزاد اور فارسی زبان وادب

مولانا ابوالکلام آزاد کو ذکاوت وذہانت کی دولت وراثت میں ملی تھی۔ طباعی اور ذہانت کی وجہ سے نہایت تیزی سے تھوڑی ہی عمر میں جملہ علوم متداولہ اور مروجہ مشرقی زبانوں یعنی عربی، (زبان مادری) فارسی اور اردو میں کمال کی صلاحیت حاصل کرلی۔ علم وفضل کے ساتھ ساتھ ان کی فکری صلاحیتیں بھی بہت جلد سامنے آنے لگیں اور انہوں نے تھوڑے ہی وقت میں اپنی عظمت کا نقش قائم کردیا۔ دراصل مولانا آزاد بقول مولانا علی میاں ایک عبقری تھے۔ ان کا دماغ گوناگوں علوم وفنون اور نوبہ نواوصاف وکمال کا خزینہ تھا۔

مولانا آزاد کے حیرت انگیز کمالات اور جملہ علوم وفنون پر دسترسی کا اعتراف مخالفین تک نے کیا ہے لیکن ان کے علمی تبحر کی حدود مقرر کرنے میں ماہرین نے غچے بھی کھائے ہیں اور سچ تو یہ ہے کہ اس کا تعین ہر ایک کے بس کی بات بھی نہیں کیونکہ وہ ایک بحر بیکراں تھے جس کی لہروں کا شمار آسان نہیں۔ بعض ناقدین کی نظر بس یہاں تک محدود رہی کہ ان کو ایک عظیم عالم دین کہہ کر

جناب سید مسیح الحسن، سابق ڈپٹی لائبریرین، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

بات ختم کر دیں۔ بعض ان کو میدان صحافت کا ایک شہ سوار سمجھ کر خاموش ہو گئے۔ بعضوں نے ان کو محض ایک باکمال اردو انشا پرداز کی حیثیت تک محدود کر کے چھوڑ دیا لیکن پنڈت جواہر لال نے ان کو Encyclopaedist میں شامل کر کے ان کا ایک جامع مقام متعین کر دیا۔

مختلف آراء و خیالات کے باوجود اچھے اچھوں کو اعتراف ہے کہ مولانا کی ذات میں علم و عرفان کی ایک وسیع دنیا آباد تھی۔ وہ جس گوشے کو چاہتے سامنے لے آتے لیکن دوسروں کو اس کا بہت کم موقع دیتے تھے کہ وہ ان کی فکر کی دنیا میں جھانک سکیں۔ اگر کسی موضوع پر گفتگو کرنے پر طبیعت مائل ہوتی تو پھر ایسا محسوس ہوتا کہ سمندر میں تموج پیدا ہو رہا ہے۔

وہ بیک وقت علم و حکمت کے سر تاج، مذہب و شریعت کے ماہر، حقیقت و طریقت کے عارف اور دوسرے ان گنت علوم و فنون میں تبحر شخصیت کے مالک تھے۔ وہ ایک عالم دین، مترجم، مفسر، مفکر، ادیب اور دانش ور بھی تھے اور مدبر سیاست داں بھی۔ وہ ایک بے چین اور متجسس روح رکھتے تھے۔ وہ ہندستان کی ایک مکمل تصویر انسانی تھے۔ غرضیکہ ہر لحاظ سے وہ ایک منفرد اور ممتاز شخصیت کے مالک تھے۔

بے کراں علمی صلاحیتوں اور مظاہروں کے باوجود خود اپنے کو تنہا محسوس کرتے تھے۔ ان کو ہمیشہ یہ گلہ رہا کہ کوئی ان کا مرتبہ نہ پہچان سکا۔ نواب صدر یار جنگ کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "اب برسوں گذر جاتے ہیں ایک متنفس بھی میسر نہیں آتا جس سے دو گھڑی بیٹھ کر اپنے ذوق و طبیعت کی چار باتیں کر لوں" (کاروان خیال ص ۸۱)

ان کے قلزم علمی کی چند موجیں ان کی تقریر و تحریر کے ذریعہ ہم کو

ملی ہیں۔

در موسم گل گر بگلستاں نرسیدیم

از دست ندادیم تماشائے خزاں را

مولانا آزاد کے علمی کمالات کے پس پشت ان کا عمر بھر کا ذوق مطالعہ اور ریاض تھا۔ جب سے ہوش سنبھالا مرتے دم تک مطالعے کا شوق قائم رہا۔ وہ اکثر کلیم کاشانی کا یہ شعر پڑھا کرتے تھے۔

ہیچ گر ذوق طلب از جستجو بازم نہ داشت

دانہ می چیدم در آں روزے کہ خرمن داشتم

بارہ تیرہ برس کی عمر میں مطالعے کا شوق اس قدر پیدا ہو گیا تھا کہ کسی خاموش اور پر سکون جگہ پر کتاب لے کے بیٹھ جاتے اور غرق مطالعہ ہو جاتے۔ ان کے والد شوق مطالعہ سے خوش ہوتے مگر فرماتے کہ یہ لڑکا اپنی تندرسی بگاڑ لے گا۔ آخری زمانہ میں مولانا نے فرمایا:

"معلوم نہیں جسم کی تندرستی بگڑی یا سنوری مگر دل کو تو ایسا روگ لگ گیا کہ پھر نہ پنپ سکا۔

کہ گفتہ بود کہ درد ش دوا پذیر مبادا" (غبار خاطر)

مولانا کے غیر معمولی حافظہ نے ان کے علم و فضل میں چار چاند لگا دیئے تھے۔ جو پڑھتے تھے بلکہ اگر سرسری نظر بھی ڈال لی تو جو کچھ نظر سے گذرا ہمیشہ کے لئے ذہن میں محفوظ ہو گیا ان کے حافظے میں امام شافعی کی جھلک نظر آتی ہے۔ خود اپنا حال لکھتے ہیں:

"تیس چالیس برس پیشتر کے مطالعے کے نقوش کبھی اچانک اس طرح ابھر آئیں گے کہ معلوم ہو گا ابھی ابھی کتاب دیکھ کر اٹھا ہوں۔ مضمون کے ساتھ کتاب یاد آجاتی

ہے، کتاب کے ساتھ جلد، جلد کے ساتھ صفحہ، صفحہ کے
ساتھ یہ تعین کہ مضمون ابتدائی سطروں میں تھا یا درمیانی
سطروں میں۔" (غبار خاطر)

ایک دوسری جگہ اپنے فضل و کمال کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے:

"مذہب، علوم و فنون، ادب، انشاء، شاعری کوئی وادی ایسی
نہیں جس کی بے شمار نئی راہیں مبدء فیاض نے مجھ نامراد
کے دل و دماغ پر نہ کھول دی ہوں اور ہر آن و ہر لحظہ
بخششوں سے مالا مال نہ ہوا ہو بحدیکہ ہر روز اپنے آپ
کو عالم معنی کے ایک نئے مقام پر پاتا ہوں اور ہر مقام کی
کرشمہ سنجیاں پچھلی منزلوں کی جلوہ طرازیاں ماند کر دیتیں
ہیں" (نقش آزاد ص ۱۵۷)

مولانا کے گوناگوں علمی کمالات پر جن نامی گرامی شخصیتوں نے
اپنے اعتراف کا اظہار کیا ہے ان میں علامہ نیاز فتح پوری، عبدالماجد
دریابادی، مولانا غلام رسول مہر، مولانا علی میاں اور سید سلیمان ندوی جیسے
اکابر علم و فضل شامل ہیں۔

مختلف زبانوں پر عبور

مولانا اپنے بے پناہ علم و فضل اور بوقلموں کمالات کے اعتبار سے ایک
غیر معمولی انسان تو تھے ہی مختلف زبانوں اور ان کے ادب سے بھی ان کی
واقفیت مجتہدانہ تھی۔

فکر کی دنیا میں داخلہ کا سب سے بڑا ذریعہ زبان ہی ہوتی ہے۔ اسی سے
عہد ماضی کی قوموں اور ملتوں کے ذہنی کارناموں کے نتائج سامنے آتے ہیں۔

مولانان آزاد کے بزرگ دہلی والے تھے۔ شاہ عبدالعزیز اور ان کے عظیم المرتبت شاگردوں کے علاوہ غالب، مومن، آزردہ، صہبائی وغیرہ دہلی میں فضل وکمال کے گہوارے خیال کئے جاتے تھے مگر مولانا کی پیدائش حجاز میں ہوئی۔ ان کی والدہ عربی النسل تھیں لہذا ان کی مادری زبان عربی ہوئی لیکن ان کی پدری زبان اردو تھی۔ مولانا کی والدہ اور خالہ کی بڑی کوششیں رہتی تھیں کہ ان کی عربی پر ہندستانی اثر نہ پڑے۔

عربی پر مکمل عبور ہونے کے باوجود مولانا کی کسی مستقل عربی تصنیف کا پتہ نہیں چلتا۔ البتہ چند عربی کتب پر چند اشارے ان کے حاشیوں پر عربی میں ملے ہیں (دیکھئے۔ حواشی ابوالکلام آزاد مرتبہ سید مسیح الحسن) لیکن کچھ واقعات ایسے گزرے ہیں جن سے مولانا نے اپنی عربی دانی کا لوہا منوالیا۔ مثلاً مولانا نے علامہ رشید رضا کی فصیح وبلیغ تقریر کا ترجمہ اتنی ہی فصیح وبلیغ اردو میں کر کے سامعین کو حیرت میں ڈال دیا تھا۔ مولانا آزاد سے متعلق اس واقعے کی تفصیل علامہ نیاز فتح پوری ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> "علامہ رشید رضا ایڈیٹر المنار ایک عظیم الشان اجتماع میں جو بڑے بڑے علماء پر مشتمل تھا تقریر کرنے جا رہے ہیں اور ضرورت ہے ایک ایسے شخص کی جو عربی و اردو دونوں کا ماہر ہو اور ان کی عربی تقریر بر محل ترجمہ کرتا جائے۔ مولانا شبلی کے منصب سے یہ بات فروتر تھی کہ وہ خود اس خدمت کو انجام دیں۔ اس لئے وہ اس بارے میں بہت متفکر تھے۔ آخر جز قیس کوئی اور نہ آیا بروئے کار۔ مولانا ابوالکلام بے تکلف سامنے آجاتے ہیں اور اس خدمت کو اتنی خوبی اور دلکشی سے انجام دیتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے

وہ ترجمہ نہیں بلکہ خود تقریر کر رہے ہیں" (ابوالکلام آزاد مرتبہ انور عارف ص ۷۔۸)

اسی واقعے کے سلسلے میں سید سلیمان ندوی کی رائے ملاحظہ ہو:

"اس اجلاس (ندوہ) میں مولانا ابوالکلام کی قادر الکلامی کے خوب خوب مناظر سامنے آئے۔ وہ سید رشید رضا کی عربی تحریر کا خلاصہ اردو میں کرنے سامنے کھڑے ہوتے تو بجائے خود اپنی سحر بیانی سے دلوں میں تلاطم برپا کر دیتے تھے۔" (حیات شبلی)

بہر حال مولانا کی اردو، عربی اور فارسی زبانوں سے واقفیت پر اصحاب نقد و تحقیق نے بڑے دلچسپ اور حیران کن واقعات بیان کئے ہیں۔ مولانا کو اردو، فارسی اور عربی زبانوں کے علاوہ انگریزی اور فرانسیسی زبانوں سے بھی ماہرانہ واقفیت تھی۔ ان کی انگریزی اور فرانسیسی زبان دانی کے سلسلہ میں شورش کاشمیری، مرزا محمد عسکری، مولانا محمد اسمٰعیل ذبیح اور مولانا اسد اللہ خاں کے تحریری شواہد قابل مطالعہ ہیں۔

مولانا نے کچھ عرصہ بلاد اسلامیہ بالخصوص بغداد، دمشق، تبریز وغیرہ میں گذارا تھا اور وہاں کے علماء سے مختلف علمی موضوعات پر تبادلہ خیالات کیا تھا۔ اس وقت علمی دنیا کا ایک نہایت ہی ممتاز خاندان خانوادۂ آلوسی تھا۔ عراق کے مشاہیر علماء میں شیخ العصر محمود شکری آلوسی زادہ، شیخ ابو حمزہ کردی، سید عبد الرحمٰن نقیب، سید فضل اللہ اصفہانی وغیرہ امتیازی شان رکھتے تھے۔ مولانا آزاد نے ان صاحبان علم و فضل کی مجالس میں شرکت کی تھی اور علمی کمالات کے وہ مناظر دیکھے تھے جن سے نگاہیں خیرہ ہو جاتی تھیں۔ شیخ آلوسی زادہ ادب عربی کے حافظ بھی تھے اور ناقد بھی۔ بقول مولانا آزاد "ایام و اشعار عرب کی پوری

دنیاان کے دماغ میں سمٹ آئی تھی۔" ان کی صحبت میں مولانا آزاد نے نہ صرف عربی زبان وادب پر پورا عبور حاصل کیا بلکہ علم کے وہ بلند معیار بھی ان سے حاصل کیے جو تمام عمران کے لئے چراغ راہ کا کام دیتے رہے۔ بغداد کی ان ہی مجلسوں میں مشہور مستشرق میس نیوں (Massignon) ان سے متعارف ہوا اور عربی زبان پر مولانا کی قدرت دیکھ کر حیرت میں رہ گیا۔

انگریزی زبان سے دلچسپی کلکتہ میں ابتدائی زمانے میں پیدا ہو گئی تھی۔ اس شوق کو مولانا محمد یوسف جعفری رنجوؔر نے ترقی دی۔ مولانا نے انجیل کے فارسی اور اردو ترجمے انگریزی متن کو سامنے رکھ کر پڑھنے شروع کر دیئے اور اس طرح رفتہ رفتہ انگریزی زبان کو سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو گئی۔ علمی جستجو اور تحقیق کے جذبے نے انگریزی کتابوں کے مطالعے کی طرف متوجہ کر دیا اور ایک زمانہ وہ آیا کہ مولانا انگریزی ادب، تاریخ اور فلسفے کی کتابیں بڑی روانی کے ساتھ پڑھنے لگے۔ راج گوپال آچاریہ کا بیان ہے کہ یہ حقیقت بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ مولانا آزاد انتہائی مشکل انگریزی کتابوں کا مطالعہ بھی کرتے تھے۔ لیکن مولانا نے انگریزی زبان میں لکھنے اور بولنے کی کوشش نہیں کی۔ وزیر تعلیم ہونے کے دور میں بھی مولانا اپنے تبصرے دفتری فائلوں پر اردو میں لکھتے تھے۔ البتہ انگریزی کی چند کتابوں پر جو حاشئے لکھے ہیں ان میں چند الفاظ واصطلاحات انگریزی میں ان کے دست مبارک کی لکھی ہوئی ملتی ہیں (دیکھئے حواشی ابوالکلام آزاد)

سیاسی بات چیت کے دوران ترجمان ساتھ ہوتا تھا لیکن مولانا آزاد کو انگریزی زبان پر اتنا عبور تھا کہ جہاں ان کو اپنے خیالات کی صحیح ترجمانی نظر نہ آتی وہاں ٹوک دیتے۔ کوئی ان کی اردو تحریر کا ترجمہ کرتا تو جگہ جگہ اعتراض کرتے "میرے بھائی! میرا مفہوم صحیح ادا نہیں ہوا یہ لفاظ ہلکا ہے، زیادہ جاندار

لفظ کی ضرورت ہے" وغیرہ وغیرہ۔ احمد نگر جیل میں پنڈت نہرو نے اپنی کتاب ڈسکوری آف انڈیا پڑھ کر سنائی اور مولانا نے اس پر اپنی رائے دی۔ پنڈت جواہر لال نہرو نے مولانا آزاد کے رام گڑھ اجلاس کے خطبۂ صدارت کا انگریزی میں ترجمہ کیا تو مولانا نے پنڈت نہرو کی دونوں زبانوں پر قدرت اور نازک خیالات کی ترجمانی پر بے حد مسرت کا اظہار کیا۔

بیرنی زبانوں میں مولانا کو فرانسیسی زبان سے ایسی واقفیت تھی کہ اس کا ادب زیر مطالعہ رہتا تھا۔ پروفیسر خورشید الاسلام کے ایک مضمون کے متعلق مولانا آزاد نے پروفیسر رشید احمد صدیقی کو لکھا تھا۔ "بہر حال یہ مضمون دیکھ کر خوشی ہوئی۔ انہیں معلوم ہو یا نہ ہو لیکن انہوں نے ایک فرنچ اسکول کا تتبع کیا ہے۔"

مرزا محمد عسکری نے ایک بار میری میگڈ یلین کے متعلق مولانا سے پوچھ لیا تو انہوں نے فرنچ اسکالر رینال اور دوسرے مشاہیر فرانسیسی ادیبوں کے حوالہ سے اس کے حالات برجستہ بیان کر دیئے۔ مرزا عسکری کو مولانا کی فرانسیسی ادب سے واقفیت نے حیرت میں ڈال دیا۔

ان زبانوں کے علاوہ وہ پنجابی اور بنگالی سے بھی واقفیت رکھتے تھے۔ انگریزی زبان سے واقفیت کا ذکر اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اس سے گہری دلچسپی اور شغف کی مثال اور کیا ہو سکی ہے کہ جیل سے واپسی پر انہوں نے بیگم آزاد کے انتقال کے باعث اپنے گھر کی ویرانی کا نقشہ ورڈس ورتھ کی ان دو لائنوں میں پیش کر دیا ہے:

But She's in her grave, and, oh,

the difference to me,

اپنے خطوط میں انہوں نے بعض جگہ انگریز شاعروں کا ذکر کیا ہے۔ ان

کو انگریزی کے عاشقانہ اظہار خیال کرنے والے شعراء میں بائرن (Byron)، ورڈس ورتھ (Wordsworth) شیلے (Shelley) خاص طور پر پسند تھے۔

بائرن کی مشہور نظم The Prisoner of Chillon کی دھوپ چھاؤں ان کے بعض خطوط میں، جو احمد نگر جیل سے لکھے گئے ہیں، صاف نظر آتی ہے۔ بائرن سے انہیں رومانی شاعر ہونے کے علاوہ اس وجہ سے بھی دلچسپی تھی کہ اس نے یونان کی جنگ آزادی میں حصہ لیا تھا۔ اس طرح فارسی، عربی، اردو اور انگریزی کی ادبی روایات ان کے ذوق و نظر کا جزو بن گئی تھیں۔

فارسی زبان وادب

مولانا آزاد کو فارسی زبان اور ادب و شاعری پر کامل اور اہل زبان جیسا پختہ اور جامع ملکہ تھا جس میں فارسی نظم و نثر دونوں شامل ہیں اور یہی اس مقالہ کا خاص موضوع ہے۔ اس سلسلہ میں نظم و نثر دونوں پر الگ الگ بحث ہوگی۔

مولانا نے اپنے ذوق مطالعہ کی مدت خاص میں جو غالباً ۱۹۰۲ء سے ۱۹۱۵ء تک کی مدت کہی جاسکتی ہے اردو، عربی اور فارسی زبانوں کی بے شمار کتابیں مطالعہ فرمائیں۔ انہوں نے خاص طور پر فارسی کتابوں کے پڑھنے کے متعلق اپنے شوق و شغف کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں۔

"والد مرحوم کو چونکہ فارسی ادب کا اعلیٰ ذوق تھا اس لئے وہ بہت ہی اس کی ضرورت محسوس کرتے تھے اور انہوں نے جو اہتمام عربی کی تعلیم پر کیا تھا اس سے کم فارسی کی تعلیم پر نہیں کیا۔ تاہم یہ فارسی وہی ہندستان کے گذشتہ دور کے تعلیمی طریقہ پر مبنی تھی جو ایک طرف تو فارسی علم وادب کے صرف ایک بگڑے ہوئے اسلوب سے آشنا کرتی ہے دوسری طرف عربی کی طرح تحریر و تقریر کی قدرت پیدا نہیں کر سکتی۔ اس زمانہ میں میں نے محسوس کیا کہ

مجھے یہ نقص دور کرنا چاہیے۔ والد مرحوم کی وجہ سے فارسی کا شوق طبیعت میں جاگزیں تھا۔ چنانچہ ایک طرف تو بکثرت فارسی کا مطالعہ شروع کیا خاص طور پر لغت و ادب کا دوسری طرف کوشش کر کے فصیح ایرانیوں سے میل جول اور صحبت کی صورتیں نکالیں۔ اس زمانہ میں ایک بوڑھا کتب فروش مدرسہ عالیہ کے سامنے دکان رکھتا تھا۔ اس کو مٹیا برج اور ٹالی گنج کے کتب خانوں کی بہت سی نادر قلمی کتابیں بھی مل گئی تھیں۔ میں ہر جمعہ کو اس کے یہاں جاتا اور کتابوں کے انباروں کو ایک ایک کر کے دیکھتا اور فارسی کی نایاب کتابیں چنتا، تاریخ، تذکرہ اور لغت کی خاص طور پر جستجو تھی۔ اسی زمانہ میں غالب مرحوم کی قاطع برہان اور اس کے جوابات اور اس کا جواب الجواب اس دکان سے لیا۔ اس سے مجھے بہت فائدہ ہوا۔ فارسی کے تمام قلمی تذکرے اور غیر مطبوعہ لغت کی کتابیں مثلاً موید الفضلاء وغیرہ وہاں سے دستیاب ہوئیں اور میں ان کے مطالعہ میں غرق رہا کرتا تھا۔ ساتھ ہی فارسی میں تحریر و تقریر کی بھی بطور خود مشق شروع کر دی تھی (آزاد کی کہانی ۔ ص ۲۲۴۔۲۲۵)

اسی کتاب میں اپنے مطالعہ فارسی کے متعلق مولانا نے مختلف ایرانی ادیبوں اور علماء سے فیض یابی کا تذکرہ کیا ہے۔ ان میں سب سے پہلے مرزا محمد حسین طہطی کا ذکر آیا ہے۔ یہ ایک عراقی سیاح تھے جو ہندستان آئے ہوئے تھے۔ ایک نہایت قابل، اعلیٰ علم و فضل کے حامل اور حکیمانہ خیالات کے بزرگ تھے۔ عربی و فارسی دونوں زبانوں کے تبحر عالم تھے۔ مولانا نے ان سے قربت حاصل کر کے فارسی زبان و ادب میں استفادہ کرنا شروع کیا۔ وہ ان سے فارسی میں بات چیت کرتے تھے۔ وہ غلط محاورات اور ترکیبوں پر مولانا کی اصلاح کرتے تھے۔ مولانا نے اس دور میں فارسی شاعری بھی شروع کر دی تھی اور اپنی فارسی نظم و نثر پر مرزا موصوف سے اصلاح لیتے تھے۔ مولانا نے اس سلسلہ میں

یہ بھی لکھا ہے کہ اس دور میں انہوں نے اردو کی بعض کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کیا جن میں مولانا محمد حسین آزاد کی تصنیف آب حیات کا حصہ اول و دوئم بھی شامل ہے۔ یہ ترجمہ مولانا نے مرزا محمد حسین طہطی کو دکھایا تھا۔ مولانا نے اس زمانہ میں ایک فارسی لغت بھی لکھنا شروع کی تھی۔ اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں:

"ہندستان میں فارسی لغت نویسی کی کچھ عجیب حالت رہی ہے۔ ادبیات کے کسی حصے میں اس قدر تمسخر انگیز اغلاط اور گمراہیاں نظر نہیں آئیں گی جس قدر ہندستان کے فارسی لغتوں میں، مثلاً محاورات میں مرزا غالب کی قاطع برہان اور ہدایت قلی کی فرہنگ ناصری اس کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے۔ چونکہ ان چیزوں سے اس وقت شوق ہو گیا تھا، خیال ہوا کہ ایسے تمام لغات اور محاورات و اصطلاحات کو ایک فرہنگ میں جمع کیا جائے۔ چنانچہ ایک معقول حصہ ایسے الفاظ و محاورات کا جمع کر لیا(مولانا کی اس کوشش کا تحریری ثبوت ناپید ہے۔ مرتب)اس کے لئے بہت وسیع مطالعہ کرنا پڑا تھا۔ اس سے بھی فائدہ ہوا۔"(آزاد کی کہانی۔ ص۲۲۶)

مرزا محمد حسین طہطی کے علاوہ شیخ الرئیس ایرانی اور مرزا فرحت شیرازی سے بھی نئے نئے علوم والسنہ میں اکتساب کا ذکر مولانا نے تفصیل سے کیا ہے۔ انہوں نے مرزا فرحت شیرازی سے دساتیر سبقاً سبقاً پڑھی تھی اور قدیم ایرانی زبان اور علوم و آداب و رسوم اور مصطلحات کے بارے میں ایسے نکات معلوم کئے تھے جو لغت و ادب کے لئے نہایت قیمتی ہوتے ہیں۔

بہر حال فارسی سے اس قدر شدت سے شغف اور ریاض مسلسل کی وجہ سے فارسی زبان و ادب میں مولانا کی واقفیت مجتہدانہ، ہو گئی تھی اور یہی زبان ان کے احساسات و جذبات کی زبان قرار پائی۔ اس کے شعری ادب کے

مطالعہ نے ان کو فارسی شاعری کرنے پر بھی اکسایا اور جب شعر کہنے کا دور تھا تو اس میں اردو کے ساتھ ساتھ مولانا نے فارسی میں بھی طبع آزمائی کی۔ ابو سلمان شاہ جہاں پوری نے مولانا آزاد کی شاعری کا تذکرہ تفصیل سے کیا ہے۔ دوران بحث انہوں نے فارسی شاعری کا بھی حوالہ دیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ ۲۵ جون ۱۹۵۲ء کو کلکتہ کے ایک مشاعرہ میں مولانا نے فارسی کی ایک رباعی اور غزل کے چند اشعار سنائے یہ مشاعرہ شاہ برطانیہ ایڈورڈ ہفتم کی تاجپوشی کی خوشی میں منعقد کیا گیا تھا اس لئے اس میں قطعات تاریخ و تہنیت وغیرہ بھی پڑھے جانے تھے لیکن بادشاہ کی علالت کی وجہ سے یہ جشن موقوف کردیا گیا اس لئے یہ مشاعرہ بھی معمولی اور طرح میں کہی ہوئی غزل خوانی کے بعد ختم کردیا گیا۔ اس مشاعرہ کی روداد مولانا آزاد ہی کے قلم سے لکھی گئی اور پٹنہ کے ایک اخبار کے ۵ جولائی ۱۹۰۲ء کے شمارے میں چھپی۔ شاہ جہاں پوری نے مزید لکھا ہے کہ یہ مشاعرہ جو ملتوی ہو گیا تھا ہوا نہیں لیکن مولانا آزاد کی ایک فارسی مثنوی اور اردو کا ایک قطع تاریخ اسی اخبار میں ۲۴ جنوری ۱۹۰۳ میں شائع ہوا تھا۔ اس کے بعد وہ پوری فارسی مثنوی شاہ جہاں پوری نے نقل کی ہے۔ اسی مثنوی میں "گریز بدعا" کے چند اشعار درج ذیل ہیں جن سے مولانا کے فارسی میں شعر کہنے کے ملکہ کا پتہ چلتا ہے۔

سرخوش ز شراب مدح بودم
غوطہ زن آب مدح بودم
کاصد ناگہ صدائے دلبر
ہش دار مقام خویش بنگر
تو لایق مدح نیست آزاد
بس کن بس کن دعائے دلشاد

دستم بدعا کنوں ہر آرم

کائے رب قدیر کردگارم

باشد بہ ادب قیام شاہی

باصولت ورعب وعزوجاہی

فارسی کا شعری ذوق مولانا کی نس نس میں سمایا ہوا تھا اور بالخصوص ان کے جذبات کی دنیا پر فارسی شعراء حافظ، عرفی، فیضی، کلیم اور بیدل وغیرہ کی حکمرانی تھی۔ ان کا ذوق ادب فارسی اشعار کے انتخاب میں جھلکتا تھا اور یہ اشعار موقع کے اعتبار سے اس قدر موزوں ہوتے تھے کہ بعض اوقات یہ محسوس ہوتا تھا کہ خود ان کے جذبات نے شعر کا پیکر اختیار کر لیا ہے۔ مولانا کے یہ پسندیدہ اشعار اگر ایک مجموعہ کی صورت میں یکجا کر لئے جائیں تو یہ فارسی اشعار کا ایک معنی خیز اور دلکش گلدستہ قرار پاسکتا ہے۔ غالب کہا کرتے تھے کہ ہندستان میں فارسی شاعری کا ذوق مرزا جان جاناں کے خریطۂ جواھر سے دوبارہ زندہ ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ شبلی کی شعر العجم اور مولانا آزاد کے الہلال نے اس فارسی ادب کے ذوق کو نکھارا اور اس میں نئی جان پیدا کر دی۔

مولانا آزاد کا فارسی شعر کا ذوق علامہ شبلی کی صحبت کی وجہ سے بھی پروان چڑھا۔ لکھتے ہیں: "شاعری کے ذوق وفہم کا جو اعلیٰ مرتبہ ان کے (مولانا شبلی) کے حصہ میں آیا تھا اس کی نظیر ملنی دشوار ہے۔ ہندستان میں فارسی شاعری غالب پر نہیں ان پر ختم ہوئی۔ غزل میں تو یقیناً مولانا کے یہاں غالب سے کہیں زیادہ سرخوشی و کیفیت ہے اور حقائق وواردات کے لحاظ سے تو مقام ہی دوسرا ہے" (کاروان خیال ص ۹۵۔۹۴)

شیخ آلوسی زادہ کی عربی زبان وادب پر نظر اور مولانا شبلی کے فارسی شعر وادب کے ذوق کو ملا دیا جائے تو مولانا آزاد کے ادبی ذوق کی مکمل تصویر

سامنے آجائے گی۔

اعلیٰ شاعری خاص کر فارسی شاعری کا موسیقی سے زیادہ گہرا تعلق ہے۔ مشہور ہے کہ فارسی شاعری کی زبان ہے اس لئے فارسی شاعری کا موسیقی سے زیادہ گہرا تعلق ہے۔ مولانا نے ایک جگہ لکھا: "حقیقت یہ ہے کہ موسیقی اور شاعری ایک ہی حقیقت کے دو مختلف جلوے ہیں اور ٹھیک ایک ہی طریقہ پر ظہور پذیر بھی ہوتے ہیں۔" پھر مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "یہ وہی معنی ہیں جو موسیقی کی زبان میں ابھرنے لگتے ہیں۔ اگر یہ شعر کا جامہ پہن لیتے تو کبھی حافظ کا ترانہ ہوتا کبھی خیام کا زمزمہ۔" (غبار خاطر ص ۶۵۔۲۶۱) جیسا کہ اوپر ذکر ہوا مولانا بہت سی زبانیں جانتے تھے۔ عربی اور اردو شاعری سے بھی خاص واقفیت تھی سیکڑوں اشعار ان کو زبانی یاد تھے جو انہوں نے مختلف تحریریوں میں برجستہ استعمال کئے لیکن مولانا کو فارسی شاعری والہانہ لگاؤ تھا اور اس کا مطالعہ انہوں نے گہرے جذبات کی دنیا میں ڈوب کر کیا تھا۔ ہزارہا فارسی اشعار نوک زبان پر رہتے اور مقام و محل کے لحاظ سے ان کا بے ساختہ استعمال کرتے تھے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ فارسی شاعروں نے ان کے نازک احساسات کی ترجمانی پہلے ہی کردی ہے۔ موقع کے لحاظ سے برجستہ فارسی اشعار کی بے شمار مثالیں مختلف موضوعات کے سلسلہ میں ان کی تحریروں میں تلاش کی جاسکتی ہیں۔ مثلاً اپنی انانیت کے اظہار میں لکھتے ہیں:

"میری زندگی کا سارا ماتم یہ ہے کہ اس عہد اور محل کا آدمی نہ تھا مگر اس کے حوالے کردیا گیا" اور صدر شیرازی کا یہ شعر سپرد قلم کردیا:

"کم لذتم و قیمتم افزوں ز شمار است

گوئی ثمر پیشیں رس باغ وجودم"

خودستائی کا سارنگ اختیار کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"کس سے کہئے اور کون جانتا ہے کہ اس مشت خاک کے ساتھ کیا کیا چیزیں ہیں جو سپرد خاک ہوں گی۔ فیضان الٰہی نے اپنے فضل مخصوص سے علوم و معارف کے کیسے کیسے دروازے اس عاجز پر کھولے تھے جو کہ بند کے بند رہ جائیں گے"۔ نظیری کا شعر ثبت فرمایا:

"تو نظیری ز فلک آمدہ بودی جو مسیح

باز پس رفتی و کس قدر تو نشناخت دریغ"

نواب صفدر یار جنگ کو ایک خط میں لکھا: "اب برسوں گذر جاتے ہیں ایک تنفس بھی میسر نہیں آتا جس سے دو چار گھڑی بیٹھ کر اپنے ذوق و طبیعت کی چار باتیں کر سکوں" (کاروان خیال) شعر یہ لکھا

در موسم گل گر بگلستاں نرسیدیم

از دست ندادیم تماشائے خزاں را

مطالعہ میں انہماک کے موضوع پر کلیم کاشانی کا یہ شعر لکھا:

ہیچ گہ ذوق طلب از جستجو بازم نہ داشت

دانہ می چیدم در آں روزے کہ خرمن داشتم

جب مظاہر فطرت ان کے سامنے آتے ہیں تو پھولوں کی تفصیلات، موسموں کی کیفیات، پرندوں سے جنگ و صلح کی داستانیں مولانا کی سیرت کے ایک دلکش پہلو کو نمایاں کرتی ہیں۔ وہ ان مظاہر سے سبق لیتے ہیں۔ کٹی ہوئی شاخ کو دیکھتے ہیں تو بے اختیار پکار اٹھتے ہیں:

قطع امید کردہ نہ خواہد نعیم دہر

شاخ بریدہ را نظرے بر بہار نیست

اپنی اخبار نویسی کو ایک ضمنی کام قرار دیتے ہوئے آخر میں لکھا۔ "مگر خود میرے لئے اس میں کوئی شرف نہیں کیونکہ میرے کاموں کے لئے اصلی

راہیں دوسری تھیں۔" غالب کا شعر حال لکھا:

مانبودیم بدیں مرتبہ راضی غالب

شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فن ما"

(مقام دعوت ۳۸)

مولانا نے اپنے تاریخی شعور کو فلسفے کی گہرائی اور ادب کی چاشنی سے انتہائی دلکش بنادیا:

دردمی خیزد از دل فیضی

سوز شے در کتاب می بینم

مولانا آزاد نے عزم وہمت اور جرأت کے ساتھ سالہاسال آزادی وطن کے لئے جد وجہد کی، اپنی زندگی کے کم وبیش دس سال قید وبند میں گزارے لیکن پھر بھی نظیری کا یہ شعر زبان پر رہا :

نالہ از بہر رہائی نہ کند رنج اسیر

خورد افسوس زمانے کہ گرفتار نبود

مولانا کی کتاب ہندستان آزاد ہوتا ہے کو ایک وضع شدہ کتاب تعبیر کر کے چند ناقدین نے یہ عجیب رائے ظاہر کی ہے کہ اس کتاب کے بیانات میں ایک تلخی ہے جو مولانا کا انداز نہیں تھا۔ یہ تنقید اس شعر کی طرف اشارہ کرتی ہے جو مولانا اکثر ایسے موقعوں پر پڑھا کرتے تھے:

عاشق نشدی زحمت الفت نکشیدی

کس پیش تو غم خانہ ہجراں چہ کشاید

آخر زمانہ میں حالات نے کچھ ایسا پلٹا کھایا تھا کہ مولانا زیادہ تر خاموش رہتے تھے لیکن اس خاموشی میں ایک خاص بلاغت تھی جس کا مصداق حسن دہلوی کا یہ شعر تھا:

عالمے پُر شد ز خاموشی من

بے زباناں راز جانے دیگر است

بہر حال فارسی شعروں کے استعمال پر مزید بہت سی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔

مولانا آزاد کے فارسی شعر و سخن کو ان کے غیر معمولی حافظے نے چار چاند لگادیئے تھے۔ ان کی اس قدرت و مہارت پر بڑے بڑے جید عالم و فاضل اور فارسی داں حیران رہ جاتے تھے۔

ایران کے ایک مشہور اور فاضل اسکالر ڈاکٹر سید نفیسی کا بیان ہے:

میں نے نحوی اور ملاح کا قصہ انہیں تفریحاً سنایا۔ نحوی نے ملاح سے پوچھا کہ علم نحو جانتے ہو۔ اس نے کہا کہ نہیں۔ نحوی نے کہا تم نے اپنی آدھی زندگی خراب کردی۔ دریا میں طوفان آگیا۔ ملاح نے نحوی سے پوچھا کہ تیرنا جانتے ہو۔ اس نے کہا نہیں۔ ملاح نے کہا تمہاری زندگی اب ختم ہو رہی ہے۔ مولانا یہ قصہ سنتے رہے اور فرمایا کہ ہاں یہ حکایت مثنوی مولانا روم میں ہے اور پوری حکایت نظم میں مجھے سنا دی" (ابو الکلام آزاد از عرش ملسیانی)

مولانا کے جمالیاتی ذوق میں فارسی اشعار کا اس قدر غلبہ تھا کہ خشک سے خشک مضامین میں اشعار فارسی کا بر محل اور برجستہ استعمال کرتے تھے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کو فلسفہ میں عالمگیر شہرت حاصل ہے۔ انہوں نے اپنی مشہور عالم کتاب ہسٹری آف فلاسفی، ایسٹرن اینڈ ویسٹرن کے مقدمہ کے لئے دوسرے اکابر و ماہرین کو نظر انداز کر کے مولانا کی طرف رجوع کیا۔ مولانا نے اس وقیع لیکن نہایت دقیق مبحث پر مشتمل کتاب کے مقدمہ کی ابتدا فارسی ہی کے ابو طالب کلیم کے شعر سے کی۔ شعر یہ ہے

ما ز آغاز و انجام جہاں بے خبریم

اول و آخر ایں کہنہ کتاب افتاد است

اس کے بعد مولانا نے فلسفیانہ افکار کے نشو و نما پر سیر حاصل اور مدلل روشنی ڈالی لیکن پہلے مولانا نے ایک آفاقی موضوع کے دریا کو ایک فارسی شعر کے کوزے میں بند کر دیا۔ لطف یہ ہے کہ مولانا نے اس مقدمہ کے اختتام پر بھی ایک فارسی شعر کا استعمال کیا ہے۔ عام رائے یہ ہے کہ معقولات، فلسفہ جیسے خشک موضوعات پر زبان و بیان کی شگفتگی اور دلکشی برقرار نہیں رہتی چہ جائے کہ فارسی اشعار کا استعمال مگر مولانا کے معجز نگار قلم نے یہی کر دکھایا۔

مولانا نے اپنے اخبار الہلال مورخہ ۳۰ ستمبر ۱۹۱۴ء میں فلسفہ کے عنوان سے ایک باب قائم کیا تھا۔ اس کا آغاز کرتے ہوئے مولانا نے اس بات کی تردید کی کہ فلسفیانہ مضامین وہی ہو سکتے ہیں جن کی عبارت روکھی پھیکی اور بے مزہ ہو۔ اگر ایسا نہیں ہے تو اسے فلسفیانہ استدلال و نظر سے بالکل خالی سمجھنا چاہئیے۔ مولانا نے لکھا: ''مگر ہمارے خیال میں یہ قلمی پست ہمتی کم از کم ان لوگوں کے لئے جائز نہیں رکھی جا سکتی جنہیں خدائے تعالیٰ نے اپنے ہر طرح کے افکار کو بہتر لفظوں اور موثر فصاحت کے ساتھ بیان کرنے کی قدرت دے دی ہے اور ان پر بلاغت قرآنی کے درس و افادہ سے فیضان کا ایک ایسا دروازہ کھول دیا ہے کہ دقیق سے دقیق خشک مطالب کو وہ حسن و عشق کی دلچسپ داستان بنا دے سکتے ہیں۔'' اپنی اس رائے کو موثر اور پر زور بنانے کے لئے فارسی کا درج ذیل شعر برمحل استعمال کیا ہے:

آں نیست کہ صحرائے سخن جادہ ندارد

واژوں روش کج نظری را چہ کند کس

مولانا کسی کی تعریف و توصیف کم ہی کرتے تھے لیکن جب کرتے تھے تو اپنی دلکش اردو نثر میں فارسی کے اشعار کا استعمال برجستہ کرتے تھے۔ حکیم محمد اجمل خاں کے متعلق رقم طراز ہیں:

"ان کی یاد دہلی کے ساتھ اس طرح وابستہ ہو گئی ہے کہ یہ لفظ بغیر انہیں یاد کئے بول نہیں سکتا۔ دل کے بہت سے زخم ہیں جو امتداد زمانہ سے داغ بن کر رہ گئے ہیں۔ "اب جس جگہ کہ داغ ہے یا پہلے پہلے درد تھا" لیکن یہ زخم اب تک نہ بھر سکا۔ فارسی کا مصرعہ ملاحظہ ہو:

خورشید خون تازہ زداغ کہن سرا

جنہوں نے مولانا کی تصانیف کا مطالعہ کیا ہے خاص کر ان کے خطوط، تذکرہ اور مضامین الہلال و البلاغ کا وہ اس حقیقت سے بخوبی واقف ہوں گے کہ وہ جگہ جگہ فارسی اشعار خصوصیت کے ساتھ چسپاں فرماتے ہیں۔ مولانا نے فارسی کے بے شمار دواوین اور تذکرے مطالعہ فرمائے تھے جو شعر پسند آیا ہمیشہ ہمیشہ کے لئے اس کو ذہن میں محفوظ کر لیا۔ بعد ازاں حسب ضرورت اور بہ مقتضائے حال اس کا برجستہ استعمال کیا۔

مولانا آزاد اور نواب صدر یار جنگ کے درمیان فارسی کے علمی ذوق اور ثقافتی ہم آہنگی کی وجہ سے ایک دوسرے پر والہانہ فریفتگی کا عالم طاری ہو گیا تھا اور یہ فریفتگی مولانا آزاد کے خطوط کاروان خیال اور غبار خاطر کی صورت میں نمودار ہوئی۔

"میں نظر بندی سے چھوٹا تھا، آپ حیدر آباد سے آئے تھے۔ دونوں جہتوں میں بعد المشرقین تھا مگر طبیعت کی ہم ذوقی ایک صحبت میں جمع کر دیتی ہے۔

بیا کہ رونق ای کارخانہ کم نشود
ززہد، ہچو توئی یا بہ فسق ہم چو منے

ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں:

"اب وہ وقت آگیا ہے کہ ان تذکروں کے لئے بھی کوئی مخاطب نہیں

ملتا۔ کہاں جایئے اور کس سے باتیں کیجئے۔ جن سے خطاب تھا وہ سب رخصت ہو گئے۔ ہاں الحمد للہ ایک آپ کی ذات گرامی باقی ہے لیکن یکجائی میسر نہیں۔

سراغ ایک نگاہ آشنا در کس نمی یابم
جہاں چوں نرگستاں بے تو چشم کوری ماند

فارسی شعر وادب کی باتیں اور ادیبوں اور شاعروں کے تذکرے ان دونوں بزرگوں کی مراسلت میں بار بار آئے ہیں، خاص کر مولانا آزاد کا فارسی شاعری سے شوق و شغف ان خطوط میں جوش وانہماک سے مملو ہے۔

مولانا نے اپنی تحریروں اور خاص کر خطوں میں اردو، عربی اور فارسی تینوں زبانوں کے اشعار استعمال کیے ہیں لیکن فارسی اشعار کے مقابلہ میں دوسری دونوں زبانوں کے اشعار کے استعمال کی تعداد نسبتاً بہت کم ہے۔

نقش آزاد کا حصہ اول جو مولانا آزاد کے ان ۱۸ خطوط کا مجموعہ ہے جو انہوں نے مولانا غلام رسول مہر کے نام لکھے تھے اور جو خود مولانا مہر نے ہی مولانا آزاد کی دوسری اہم نگارشات کے ساتھ شائع کر دیئے ہیں ان میں سے تقریباً پچاس خطوط مولانا آزاد کے سکریٹری محمد اجمل خاں کے دستخط سے روانہ کئے گئے تھے۔ تین خطوط ایم۔ این مسعود کے دستخط سے بھیجے گئے تھے۔ باقی خطوط مولانا کے اپنے دستخط سے ہیں۔ ان خطوط میں سے تقریباً ۲۰ خطوں میں مولانا نے جگہ جگہ فارسی اشعار چسپاں کئے ہیں۔ کہیں کہیں ایک ہی خط میں دو دو شعر یا ایک مصرعہ یا ایک شعر موقع و محل کی مناسبت سے اپنی رنگین عبارتوں کی تزئین کے لئے استعمال کیا ہے۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ ان سب خطوں میں ایک خط کے اندر بہادر شاہ ظفر کا محض ایک شعر اور کسی دوسرے خط میں عربی کے فقط دو اشعار استعمال کئے ہیں۔

غبار خاطر کے دیباچہ میں جو محض دس سطروں پر مشتمل ہے

مولانا نے دو فارسی کے اشعار استعمال کئے ہیں۔ غبار خاطر جو مولانا آزاد کی انشاء پردازی کا ایک گراں قدر شاہکار ہے کل ۲۴ مکتوبات کا احاطہ کرتا ہے۔ ان خطوط میں مولانا نے بے شمار فارسی اشعار استعمال کئے ہیں۔ راقم الحروف نے ابتداء کے فقط پانچ خطوں کا جائزہ لیا ہے۔ ان سب میں فارسی اشعار کے استعمال کی تعداد کہیں زیادہ ہے۔ پہلے خط میں فارسی کا ایک شعر ہے۔ دوسرے میں فارسی کے تین اشعار اور ایک مصرعہ ہے اور عربی کا صرف ایک شعر اور اردو کا فقط ایک مصرعہ ہے۔ تیسرے خط میں فارسی کے چار اشعار اور دو مصرعے ہیں، عربی کا ایک شعر اور اردو کا فقط ایک مصرعہ ہے۔ چوتھے خط میں فارسی کے ۱۱ شعر اور ۶ مصرعے ہیں جب کہ عربی کا فقط ایک شعر اور ایک مصرعہ ہے۔ البتہ اس خط میں اردو کا ایک مصرعہ اور تین اشعار استعمال ہوئے ہیں۔ اس طرح پانچوں خط میں فارسی اشعار کی تعداد اٹھارہ ہے اور سات مصرعے ہیں۔ عربی کے اشعار کی تعداد دو ہے اور اردو کے سات اشعار اور سات مصرعے استعمال کئے گئے ہیں۔

تذکرہ میں بھی اشعار کے استعمال کی صورت حال غبار خاطر سے ملتی جلتی ہے۔ میں نے صفحہ اکتیس سے صفحہ اکیاسی تک پچاس صفحات پر نظر ڈالی ہے۔ مولانا نے ان صفحات میں فارسی کے چونتیس اشعار اور چار مصرعے استعمال کئے ہیں۔ عربی اور اردو دونوں زبانوں کے دس دس اشعار ہیں البتہ عبارات کو مدلل اور پرزور بنانے کے لئے متعدد مقامات پر کلام پاک کی آیات اور دوسری چند عربی عبارتیں ضمناً استعمال کی گئی ہیں۔

مولانا آزاد اور عبدالماجد دریابادی کے درمیان "لذت والم" کے مباحث کے سلسلہ میں جو ادبی معرکہ رونما ہوا وہ ہندستانی لغت نویسوں کے فارسی لغات، الفاظ کی تحقیق، اصطلاحات کے وضع و ترجمہ کے اصول وغیرہ کے

بارے میں نہایت قیمتی اور زبان وادب کا بہترین سرمایہ ہے۔ مولانا آزاد اور عبدالماجد دریابادی کے علاوہ دوسرے بہت سے ادباء و فضلاء بھی ان مباحث میں شامل ہوئے اور کچھ عرصہ تک الہلال اس ادبی مجادلہ کا مرکز بنا رہا۔

اس ادق اور پیچیدہ بحث میں بھی مولانا نے جگہ جگہ برمحل اشعار استعمال کئے ہیں جن میں فارسی ہی کے اشعار کی تعداد زیادہ ہے۔ ۱۷ستمبر ۱۹۱۳ء کا ایک مراسلہ اس بحث سے تعلق رکھتا ہے جس کی ابتداء کلام پاک کی ایک آیت سے کی گئی ہے لیکن بحث کو موثر و مدلل بنانے کے لئے مولانا نے اس مختصر سی تحریر میں فارسی کے دو اشعار اور دو مصرعے استعمال کئے ہیں۔ اس کے بعد یکم اکتوبر ۱۹۱۳ء کے الہلال میں پہلے سے بھی زیادہ مختصر مراسلے میں ایک فارسی شعر اور ایک اردو مصرعہ استعمال کیا ہے۔

مقصد اب تک کی اس ساری بحث سے یہ ہے کہ مولانا آزاد کا فارسی شاعری کا ذوق نہایت پاکیزہ، نکھرا ہوا اور صاف ستھرا ہونے کے علاوہ گہرا اور وسیع تھا۔ وہ دوسری چند زبانوں کی شاعری پر بھی بھرپور کمال رکھنے کے باوجود فارسی شاعری سے زیادہ شغف رکھتے تھے۔ ذوق جمال سے مملو خیالات و جذبات کی دلکشی و رنگینی جو مولانا کے مزاج میں جاگزیں تھی وہ فارسی کے اشعار میں ان کو زیادہ نظر آتی تھی۔

کسی بھی زبان کے السنہ و ادب سے متعلق، جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، دو اصناف معرض بحث میں شامل ہوتے ہیں۔ وہ ہیں نظم و نثر۔ نظم سے ذوق و شوق کے کمالات اوپر کے بیانات میں ظاہر کئے جا چکے ہیں۔ دو نکتوں کو بحث کا موضوع قرار دیا جا سکتا ہے۔ اول تقریر و گفتگو، دوئم قلمی تحریر۔ تقریر و گفتگو پر پہلے بحث ہو گی۔

بہت سے علمائے ادب نے مولانا کی فارسی گفتگو اور تقریر میں ان کی

صلاحیتوں کا جائزہ لیا ہے۔ مولانا غلام رسول مہر کا بیان ہے:

''عربی تو بہر حال ان کی مادری زبان تھی اور حیات مستعار کے ابتدائی دس سال انہوں نے مکہ معظمہ میں گزارے تھے۔ لہٰذا اسے اہل زبان کی طرح بولنے پر تعجب نہ ہونا چاہئے۔ عجیب بات یہ ہے کہ وہ فارسی بھی تازہ وارد ایرانیوں کے انداز میں بولتے تھے۔ مشہور ایرانی شاعر قاآنی کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ فرانسیسی زبان فرانسیسیوں کی طرح بولتا تھا یہاں تک کہ اسے پردہ میں بٹھادیا جاتا تو کوئی پہچان نہ سکتا تھا کہ فرانسیسی نہیں ایرانی بول رہا ہے۔ میں نے ایک مرتبہ مولانا کو ایک ترکی مہمان سے فارسی میں باتیں کرتے سنا تو حیران رہ گیا۔ گفتگو میں اہل زبان کی سی روانی کے علاوہ تلفظ کی لطافت اور لب ولہجہ کی ملائمت کا وہی رنگ تھا جو خوش ذوق ایرانیوں کا خاصہ ہے'' (ابوالکلام آزاد، مرتبہ انور عارف۔ ص ۸۵)

تہران یونیورسٹی کے پروفیسر ڈاکٹر نفیسی کے خیالات کا تذکرہ فارسی شاعری کے سلسلہ میں اوپر گذر چکا ہے۔ وہ اپنی ملاقات کا مزید ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''موصوف فارسی زبان پر تو قدرت رکھتے ہی تھے لیکن وہ فارسی بے تکان بول بھی لیتے تھے۔ فارسی علماء و فضلاء کا ذکر بہت کرتے۔ ایرانی ثقافت کی تاریخ سے بہت واقف تھے۔ میں نے ایسا جید عالم نہیں دیکھا۔ جس طرح وہ شدن کی جگہ گشتن کا استعمال کرتے تھے اس سے ان کی فارسی زبان پر قدرت کا اندازہ ہوتا ہے۔''

شورش کاشمیری نے مولانا آزاد کے انتقال سے چند روز پہلے کا واقعہ اس طرح بیان کیا ہے:

''شاہنواز نے کہا اب کی دفعہ تین دن پہلے ظاہر شاہ والیٔ افغانستان کے

اعزاز میں دی گئی دعوت میں بے حد شگفتہ تھے۔ ظاہر شاہ کے ساتھ کھانے کی میز پر بیٹھے تو اس روانی کے ساتھ گھل مل کر فارسی بول رہے تھے کہ شاہ کے چہرہ پر ان کی عظمت کے تاثر کا عکس صاف نظر آرہا تھا۔ مولانا نے میز پر رکھے ہوئے کھانوں کی تاریخ اور مسالحوں کی عہد بہ عہد تبدیلیوں کا ذکر چھیڑ رکھا تھا بالخصوص کوفتوں کی تاریخ بڑے شرح وبسط سے بیان کی۔ شاہ کو فارسی کے اتنے اشعار سنائے کہ وہ جھوم جھوم گئے۔ جو مہمان گرد و پیش بیٹھے تھے وہ کھانے کی بجائے انہی میں کھو گئے۔" (ابوالکلام آزاد مرتبہ انور عارف ص ۲۵۹)

فارسی زبان میں بے ساختہ، بے تکان اور برمحل ایرانیوں کی مثل گفتگو کرنے کے چند چشم دید شواہد کا بیان ختم ہو چکا لیکن مولانا آزاد کو فارسی لکھنے پر کس قدر قدرت حاصل تھی یہ محتاج بیان ہے اور کسی محقق نے ان کی تحریری فارسی پر روشنی نہیں ڈالی کیونکہ ان کی فارسی کی کسی مطبوعہ تحریر کا پتہ نہیں چلتا۔ خود انہوں نے، جس کا حوالہ کہیں پہلے دیا گیا ہے، مولانا آزاد (محمد حسین) کی کتاب آب حیات کے ترجمہ کا ذکر کیا ہے لیکن وہ بھی ناپید ہے۔ اس کے سوا اور کسی طرح کی تحریر کا سراغ نہیں ملتا لیکن ایک حیران کن اور خوش آیند انکشاف ہے جس سے ان کی فارسی تحریر اور فارسی میں طرز نگارش پر روشنی پڑتی ہے۔ اس دلچسپ اور مفید انکشاف کے پس پشت کھوج اور تلاش کا فخر راقم الحروف کو حاصل ہے۔ یہ صاحبان علم و فضیلت کے لئے ایک ناچیز کا تحفہ ہے۔

دراصل راقم الحروف نے مولانا آزاد پر ایک کتاب مرتب کی ہے جس کا نام حواشی ابوالکلام آزاد ہے۔ یہ کتاب اردو، عربی، فارسی اور انگریزی کی ان ۴۷ کتابوں پر مشتمل ہے جن کے حاشیوں پر مولانا آزاد نے اپنے قلم سے تنقیدی اور معلوماتی تبصرے رقم فرمائے ہیں۔ یہ کتابیں ان

بے شمار کتابوں میں سے ہیں جو انہوں نے اپنی حیات مستعار کے دوران مطالعہ کیں اور یہ سب کتابیں آزاد بھون کے کتب خانہ میں مولانا کے ذاتی ذخیرہ میں شامل ہیں۔ یہ کتاب مولانا آزاد کے جشن صد سالہ کے موقع پر ۱۹۸۸ء میں اردو اکادمی، دہلی سے شائع ہو چکی ہے۔

فارسی زبان کی ۱۸ کتابیں ہیں جن پر مولانا نے فارسی زبان میں حاشیے درج کئے ہیں۔ انگریزی کی آٹھ کتابوں میں ایک کتاب اکبر پر ایک پرتگالی تصنیف کا انگریزی ترجمہ ہے جس پر مولانا نے فارسی میں تبصرے تحریر کئے ہیں۔ عربی کی انیس کتابوں پر کہیں عربی اور کہیں فارسی میں کچھ نہ کچھ تحریر فرمایا ہے۔

ان تحریروں میں محض اردو اور فارسی کی ہی ایسی نگارشات ہیں جو بہ لحاظ موضوع اور مقدار متن اس لائق ہیں کہ ان سے مولانا کی نثر نگاری اور اسلوب وطرز نگارش پر کچھ روشنی پڑ سکے۔

مولانا کے اردو طرز نگارش پر کاملین فن نے بہت کچھ لکھا ہے۔ اس پر اس حقیر کی رائے بے معنی ہوگی اور اس مقالہ کا مقصد بھی فقط مولانا کی فارسی دانی تک محدود ہے۔ ان حواشی میں مولانا آزاد کی فارسی تحریریں اچھی خاصی طویل اور معتد بہ مقدار میں ہیں۔ فارسی کی وہ کتابیں جن پر مولانا نے اپنے خیالات ثبت فرمائے ہیں بیشتر ادبیات، تذکرے اور تاریخ سے متعلق ہیں۔ ناقدین کا خیال ہے کہ مولانا کی اردو تحریروں میں ایک خاص اپج، نفرادیت اور پختگی ہے۔ وہ مختلف موضوعات کے لئے ان کی مناسبت اور اختصاص کو مد نظر رکھتے ہوئے الگ الگ طرز اختیار کرتے ہیں اور ہر طرز میں ایک صاحب اسلوب انشاء پرداز کی خصوصیت ملتی ہے۔ مولانا کے ذوق سلیم نے مختلف علوم وفنون کے تقاضوں کے مطابق اسلوب نگارش تخلیق کئے جو ہر لحاظ سے دلنشیں

اور اثر آفریں ثابت ہوئے۔ فارسی میں بھی مولانا نے یہی وطیرہ اختیار کیا ہے۔
شاعری کی کتابوں اور تذکروں پر ان کی جو تحریریں ملتی ہیں وہ ایک صاحب طرز
فارسی داں کا انداز پیش کرتی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ دور متوسط کا کوئی تذکرہ
نگار اور شعر وادب شناس جوہر قلم دکھلا رہا ہے۔ ان تحریروں میں غرابت،
ژولیدگی اور عربی کے مشکل الفاظ کی کثرت قطعی نہیں۔ غیر مروجہ اور ثقیل
الفاظ و مصطلحات کا نام ونشاں تک نہیں۔ عبارت سادہ، رواں دواں، مدلل و
موثر ہونے کے ساتھ ساتھ دلنشین و معنی خیز ہے۔

تاریخ کی کتابوں پر جو حاشیے لکھے ہیں ان سے ایسا لگتا ہے گویا عہد مغلیہ
کا کوئی بلند پایہ مورخ قلم کی جولانیاں دکھلا رہا ہے۔ نظام الدین احمد اور عبدالقادر
بدایونی کی نگارشات اور مولانا کی تحریروں میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ البتہ
ابوالفضل اور عبدالرحیم خان خاناں جیسی ثقالت، بلند پروازی، تصنع و لفاظی
نہیں ہے۔

اب میں ناقدین و ادباء کی خدمت میں مولانا کی تحریروں کے چند
اقتباسات پیش کرتا ہوں، وہ خود فیصلہ کریں۔ میری رائے سے اتفاق ضروری
نہیں۔ کم از کم مولانا کی فارسی تحریروں کے شواہد ہی ناظرین کے سامنے
آجائیں گے۔

کلیات غالب فارسی میں صفحہ ۳۱۰ پر مرزا کا ایک شعر اس طرح ہے:

چوں شنیدم کہ ترا نائب مہدی گویند
بہر تسکیں بہ طلب گاری برہاں رفتم

مولانا آزاد کی فارسی نثر ملاحظہ ہو:

"ایں صریح اشارت بہ غازی الدین حیدر است کہ ملقب بہ نائب امام
آخر الزماں بود۔ نصیر الدین حیدر اضافۂ مابعد ست۔ از خواجہ حالی شنیدم کہ

اصلاً مصرعہ تسمیہ چنیں بود۔ ہم زاست کہ شود غازی الدی حیدر۔"
میر زاابوالحسن یغما کی ایک غزل کا شعر ہے:

نقد دل ہر کہ بسودائی محبت بفروخت
بے بضاعت شد و بر ہر سر بازار نشست

مولانا نے تبصرہ فرمایا:
"سر ہر بازار نشست نہ کہ بر ہر سر بازار نشست تعجب ست از امثال یغما کہ اصل زبان و صاحب لغت باشد"

خزانہ عامرہ میں صفحہ ۵۶ پر نواب نظام الدولہ کی شاعری کا تذکرہ ہے۔ نواب صاحب موصوف غلام علی آزاد سے اصلاح لیتے تھے۔ ایک بار نواب صاحب نے بغرض اصلاح ایک غزل بھیجی جو بعد از اصلاح واپس کردی گئی۔ صبح کو دیوان خانہ میں ایک نشست منعقد ہوئی جس میں مختلف علماء و شعراء جمع تھے۔ ان کی موجودگی میں نواب صاحب نے وہ غزل پڑھ کر سنائی۔ صاحب محفل میں سے کسی صاحب نے "سرو خراماں" کے استعمال پر اعتراض کیا۔ مولف نے استادان فن کے کلام سے اسناد پیش کر کے نواب صاحب کی حمایت کی۔ خود مولف نے واقعہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"غزلی گفتہ نزد فقیر فرستاد۔ اصلاح کردہ ارسال داشتم۔ صبح در دیوان خانہ بر آمد۔ جمیع امراء و شعراء رکاب مثل صمصام الدولہ شہواز خاں کہ شعر فہم بے نظیر بود موسوی خاں جرأت اورنگ آبادی درضوی خاں داماد موسوی خاں مذکور کہ در انشاء طرازی و شعر فہمی امروز یکتائی روزگار است وغیر ہم حاضر بودند۔ نواب غزلی مذکور خواندن گرفت۔ در شعری "سرو خراماں" بمعنی درخت سرو آوردہ بود۔ جرأت گفت "سرو خراماں" بر قامت معشوق صادق می آید بر درخت سرو چہ گونہ صادق تواند آمد۔ نواب جانب فقیر نگاہ کرد یعنی بنظر

اصلاح شمار سیدہ است گفتم مرزا صائب از سرو خراماں درخت سرو ارادہ می کند و می گوید۔

''یک رہ بر آراز آستیں دست نگاریں در چمن: تا دستہا پنہاں کند سرو خراماں در بغل نواب عجب بشاشی کرد و بیت را یاد گرفت۔ جرأت گفت۔ عجب از میرزا کہ درخت زمینگیر را خراماں گفت۔ گفتم بناو شعر بر تخیل است۔ حرکتے کہ درخت بتحریک نسیم میکند گویا می خرامد۔ سلمان ساوجی بایمعنی تصریح می کند و می گوید۔

''سرو از صبا گردد چماں تا چوں قدت باشد رواں
ہر چند بخرامد بآں سرو خراماں کے رسد''

مولانا آزاد کا تبصرہ فارسی شعر اور اس میں درست الفاظ و مصطلحات کے استعمال اور ان کی معنی آفرینی سے گہری نکتہ شناسی کی صلاحیتوں پر عبور کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

''استدلال و تعلیل محل نظر است۔ در شعر صائب و سلمان ''سرو خراماں'' بمعنی معشوق است نہ کہ بمعنی درخت سرو۔ اول از لفظ سرو معشوق تعبیر * شد بمناسبت درازی و راستی قامت باز بہ خراماں موصوف شد۔ پس اطلاق وصف ہر ذات درخت ازیں ثابت نہ۔' (*معبر بھی ہو سکتا ہے)

صفحہ ۵۷ پر آزاد بلگرامی نے لکھا ہے کہ نواب برہان الملک اور نادر شاہ کی جنگ میں برہان الملک بہ حیثیت ایک شاہی سردار باوفا کے نادر شاہ سے لڑا اور اس کے برادر زادے کے ہاتھی کے مست ہو جانے کی وجہ سے اس کی گرفتاری عمل میں آئی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ برہان الملک نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو گرفتار نہیں کرایا۔

مولانا آزاد رقم طراز ہیں:

"اما بعض وقائع نگاران ایران اشارت کردہ اند کہ فی الاصل برہان لملک نادر بہم آمیختہ بود و ایں ہمہ کہ کرد از جنگ زرگری بیش نبود از بعض کلمات لام حسین طباطبائی ہم ہمیں مفہوم می شود والعلم عند اللہ۔ بعد از جنگ سلوکے ۔ با محمد شاہ کرد ہم تعصبی کنے ہمیں معنی ست"

س تبصرے سے مولانا کی تاریخی ژرف نگاری اور واقفیت کا پتہ چلتا ہے۔

صفحہ ۹۵ پر خزانۂ عامرہ میں درج ہے کہ میزن نے ہوگلی کی بندرگاہ سے انگریز فوج طلب کی تھی۔ اس کا تفصیلی ذکر کیا گیا ہے۔ ساتھ ہی نگریزوں نے بنگال میں کس طرح اپنے قدم جمائے اس حقیقت پر بھی سیدھے سادے انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔

مولانا کی فارسی نثر ملاحظہ ہو:

"از کلکتہ فوج انگلیز آمدہ بود ازیں جا اندازہ باید کرد کہ معاملات انگریزان بنگال در آں زماں چہ قدر غیر معلوم بود کہ اصحاب علم ہیچ اعتنانہ داشتند۔ الخ"

صفحہ ۱۰۹ پر آزاد بلگرامی نے ایک جنگ کا ذکر کیا ہے جس میں لکھا ہے کہ غنیم نے شکست کھائی۔ آگے فارسی کی عبارت اس طرح ہے:

"بقیہ ایسفی کہ آوارۂ دشت ناکامی شد ند مردم دہات خبر آنہا گرفتند"

مولانا رقم طراز ہیں:

"خوب آں کہ خبری محاورہ ہندی را ترجمہ کرد غافل ازیں کہ خبر گرفتن بمعنی عقوبۃ و تعزیر در فارسی مستعمل نیست"

خزانۂ عامرہ میں صفحہ ۲۰۵ پر خاقانی شروانی اور اس کے ممدوح خاقان مینوچہر شروان شاہ کے درمیان واقع ہونے والی ایک ناخوشگواری کا ذکر ان الفاظ میں کیا گیا ہے:

"خاقانی وقتی ایں بیت بخاقان فرستاد

وشقی دہ کہ در برم گرد :یاو شاقی کہ در برش گیرم

وشق بمعنی پوستیں است و وشاق بالضم غلام امرد۔ خاقان متغیر گشت کہ چرا ہر در نخواست وقصور در ہمت شاہی تصور نمودہ تردید کرد۔ چوں ایں خبر بہ خاقانی رسید مگسی را بال وپر کندہ نزد خاقان فرستادہ کہ گناہ از من نیست از مگس است۔ یعنی من باوشاقی گفتہ بودم بباریک نقطہ مگس فضلہ انداختہ یاؔ دو نقطہ ساخت۔ خاقان ازیں لطیفہ بشگفت در آمد وخاقانی را مورد انعام ساخت۔ مولف گوید جائی تعجب است کہ خاقان از مضمون مصراع ثانی متغیر نشد۔ غلام امرد راز بادشاہ طلبیدن برای اینکہ در بر گیرد چہ گستاخی است قطع نظر از گستاخی بادشاہ راچہ مقرر میکند۔"

مولانا آزاد کی ژرف نگاہی اور وسعت مطالعہ کی مثال ملاحظہ ہو:

"وشقے دہ کہ در برم گیرد۔ یاوشاقی کہ در برش گیرم لیکن عجب ترست بر تصحیف بلگرامی کہ حقیقت حال ہماں بود کہ مایۂ تعجب گشتہ اعتذار خاقانی بہ تبدیل یاد بانہ بود بلکہ بر وشاق و وشاق و تغیر مزاج خاقان بریں نبود کہ چرا ہر دورانہ خواستہ بلکہ بر طلب داشت از آقائی خود کہ کمال گستاخی وشاق بود چنانکہ دولت شاہ وخان آرزو وآذر تصریح نمودہ"

صفحہ ۲۵۴ پر آزاد بلگرامی سلمانی ساوجی کے بیان میں اس کے ایک دیوان کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"دروقت تحریر ایں صحیفہ کتاب فروشی دیوان سلمان بخط ولایت ایران پیش فقیر آورد وبمعرض ابتیاع در آمد۔ کاتب نام خود ناصر بن بزرجمہر نوشتہ واتمام کتاب در محرم سنہ احدے وتسعین وسبعمائۃ بقلم آوردہ ودریں وقت عمر ایں نسخہ سیصد وہشتاد وشش سال است وبعد سیزدہ سال کسری کم از وفات سلمان نوشتہ شدہ وکاتب مذکور قطعہ عزائی طولانی مشتمل بر تاریخ وفات سلمان

در آخر این نسخہ ثبت نمودہ۔"

اس دیوان کے سلسلہ میں مولانا آزاد کا بیان ہے:

"از غرائب اتفاق اینکہ ہمیں نسخہ دیوان سلمان بخط ابن بزرجمہر و مزین بہ بعض حواشی بلگرامی در کتابخانہ فقیر موجود است والان عمر این نسخہ تقریباً پنج صد و دو پنجاہ سال بشمار آمدہ اولاً این نسخہ در کتاب خانہ واجد علی شاہ واقع ٹیابرج کلکتہ آمدہ و از کارندگان شاہی خدا بخش کتب فروش حاصل کرد باز بدست فقیر بقیمت ۲۰ روپیہ فروخت۔ فی الواقع نسخہ بسیار خوب و جمیل است و بجز پنج اوراق آخر ہمہ محفوظ و سالم۔ بلگرامی بر حواشی بعض توارادات سلمان و حافظ جمع نمودہ۔"

صفحہ ۳۲۳ پر خزانہ عامرہ میں عرفی کے درج ذیل شعر کی تشریح تقریباً دو صفحوں میں کی گئی ہے اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ وجود عالم اور حقیقت محمدیؐ آپس میں منطقی طور پر منسلک تھے۔ اگر آنحضرتؐ نہ ہوتے تو عالم وجود میں نہ آتا:

تا مجمع امکاں و وجوبت ننوشتند
مورد متعین نہ شد اطلاق اعم را

مولانا آزاد کا تبصرہ قابل غور ہے۔ فرماتے ہیں:

"عجب ست از بلگرامی کہ باوجود ذوق شعر دم از ملائی می زند و ہموارہ شعر را بمدرسہ می برد۔ مقصود عرفی ازیں شعر مسئلہ وجود و حقیقت محمدی رابطریق حکمت و منطق مضبوط نمودن نیست بلکہ محض جامعیت ممدوح را اظہار کردن و ضمناً مناسبات منطقیہ را نظم نمودن۔ پس من وجہ رعایت کفایت دارد انطباق کلی در شعر مطلوب نیست"

صفحہ ۲۳۲ پر آزاد بلگرامی نے علی سرہندی کا یہ شعر درج کیا ہے:

''اگر آں ہلال ابرو بمیاں نشستہ باشد: مہ نو بہ چشم مردم مژہ شکستہ باشد''

پھر اس شعر پر ان الفاظ میں تنقید کی ہے:

''مولف گوید محبوب را ہلال ابرو گفتن و مشابہت ابروئے او با ہلال درخوبی منظور داشتن باز ہماں ہلال را نسبت بار بروی محبوب مژہ شکستہ چشم گفتہ مذمت کردن صریح باہم مناقات دارد''

مولانا لکھتے ہیں:

''اعتراض صحیح نیست۔ مقصود شاعر تقابل در حسن و خوبروئی ہلال و چشمی ست۔ ہر دو را ہلال می گوید و باز مقابلہ می کند کہ ایں ہلال بہ آں نمی رسد''

صفحہ ۳۹۵ پر خزانہ عامرہ میں کلیم کاشانی کا یہ شعر درج ہے:

''معشوق خورد سال در آمد بقید ضبط: سروی کہ قد کشید ز بستاں بر آمدہ''

اس شعر پر آزاد بلگرامی نے ان الفاظ میں تبصرہ کیا ہے:

''مولف گوید قید و ضبط قریب بترادف اند۔ اضافت محل تامل واگر واو عطف در میاں آرند احد ہما زاید می افتند''

مولانا کی تنقید ان الفاظ میں ہے:

''قید و ضبط مرادف نیست قید عام ست و انضباط تقید خاص ست کہ جہت ترتیب و نظام باشد''

خزانہ عامرہ میں مولانا آزاد کی اور بے شمار تحریریں موجود ہیں۔ شائقین اس سلسلہ میں میری کتاب حواشی ابوالکلام آزاد ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

آزاد بلگرامی کا دوسرا تذکرہ، جو دو جلدوں پر مشتمل ہے، مآثر الکرام بھی مولانا کی فارسی تحریروں سے بھرا پڑا ہے۔ چند مثالیں پیش خدمت ہیں۔

مآثر الکرام جلد اول صفحہ ۲ پر ہندستان پر مسلمانوں کے حملوں کا

اجمالی ذکر ہے۔ محمود غزنوی کے بارے میں آزاد بلگرامی لکھتے ہیں:

''چوں سلطان محمود غازی انار اللہ برہانہ بر تخت غزنین بر آمد در اوافر مایہ را بہ جہاد ہند پیش نہاد ہمت ساخت بارہا بافوج ظفر موج در آمدہ آتش کار ساز برافروخت در ایان بلند اقتدار را مغلوب و منکوب ساخت و غنایمی کہ در وسعت آباد خیال نہ گنجد بدست آورد و ملک سندھ را در سنہ ۴۱۷ھ سبعۃ عشر و اربعہ مایہ از دست حکام القادر باللہ بن المقتدر باللہ عباسی انتزاع نمود۔ اما سلطان محمود در کشور ہند قدم اقامت نیفشرد۔ اولاد او تا لاہور دست تصرف داشتند تا آنکہ نوبت وارائے غزنین بہ سلاطین غوریہ رسید۔''

مولانا آزاد کا تبصرہ یہ ہے:

''اکثر مورخین ہند بایں خیال افتادند کہ محمود غزنوی ممالک ہند را از دست ہنود یا ملاحدہ و کفار گرفت کہ بعد از فتوحات اسلامیہ و حکومت خلفا بار متصرف شدہ بودند لیکن آزاد از اصل حقیقت بے خبر نیست''

اسی کتاب کی جلد دوم صفحہ ۱۸۲ پر آزاد بلگرامی نے نواب آصف جاہ کے بیان میں علامہ میر عبدالجلیل کا ذکر کیا ہے جنھوں نے نواب موصوف کی مدح میں ایک قصیدہ پیش کیا تھا جو پورے کا پورا مؤلف نے نقل کیا ہے۔

مولانا لکھتے ہیں:

''قصیدہ عبدالجلیل بلگرامی کہ اشعار ترکی و عربی و ہندی ہم دارد''

اسی جلد میں صفحہ ۲۴۴ پر فقیر درد مند کا ذکر ہے جو دکن سے شاہجہاں آباد آئے اور شاہ ولی اللہ نبیرۂ شاہ گل متخلص بہ وحدت کے ساتھ قیام پذیر ہوئے۔

مولانا آزاد نے لکھا:

''ہمیں ولی اللہ است کہ شعر ہندی می گفت و صاحب گلشن اشعارش را بہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی منسوب نمودہ''

اسی کتاب کے صفحہ ۲۳۶ پر میر عبدالولی عزلت کا ذکر ہے۔ آزاد بلگرامی نے تفصیلات فارسی کلام تک محدود رکھی ہیں۔

مولانا لکھتے ہیں:

"شعر ریختہ ہم می گفت بہ زبان ولی وشعراء طبقہ اولے۔ رنگ ایہام درملامش بسیارست۔ مجموعۂ کلام عزلت قلمی در کتابخانہ نمر ۱۰۱۳۵......الخ"

مآثر الکرام جلد دوئم کے صفحہ ۴۰۶ پر ہندی شاعروں کا تذکرہ کرتے ہوئے آزاد بلگرامی نے لکھا ہے:

"بعض الفاظ ہندی جزو فرقان عظیم است وجواہر سلک کلام قدیم۔ شیخ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ تعالیٰ در تفسیر درمنشور می گوید۔ تحت قولہ تعالی طوبی العلم وحسن مٰاب۔ اخرج ابن جریر و ابوالشیخ عن سعید بن مسجوح قال طوبی اسم الجنة بالهندية"

مولانا آزاد رقم فرماہیں:

"طوبی ہندی الاصل نیست بہ اتفاق ائمہ لغت البتہ مشابہت اٹوپیا یونانی وطوبی عربی قابل غورست"

دولت شاہ کے تذکرۃ الشعرا کے کناروں پر بھی مولانا کے اردو اور فارسی دونوں زبانوں میں تبصرے ملتے ہیں۔ فارسی کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

صفحہ ۵۳ پر شرف الدین اصفہانی کا ذکر ہے۔ شاعر موصوف کا ایک مصرعہ اس طرح ہے۔ "بارگاں کندلان چتر وعلم"

مولانا نے۔ کا نشان لگا کر تحریر کیا ہے۔

"بضم خیمہ بزرگی کہ در پیش درگاہ ملوک برپائے سازند وایں لغت برخی ترکی دانند انجمن آرا"

صفحہ ۹۲ پر امیر خسرو کی تصانیف کا بیان ہے۔ اثنائے تذکرہ نہ سپہر اور دول رانی کا بھی حوالہ دیا گیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"وکتاب نہ سپہر کہ دروے یازدہ بحر رعایت کردہ و آں مثنوی را پرداختہ و حالات ملوک ہندیاں و خضر خاں را دروے داستان تعشق خضر خاں را بنظم آوردہ"

فارسی شعر وادب و تذکرہ کی کتابوں سے چند مثالیں پیش کی گئیں۔ اب تاریخ کی کتابوں سے متعلق چند تحریریں سپرد قلم کی جاتی ہیں۔

عبدالقادر بدایونی کی کتاب منتخب التواریخ جلد دوم کے صفحہ ۲۰۹ پر متعہ کے سلسلہ میں بحث ہے۔ بدایونی کی پوری عبارت درج ذیل ہے۔

"شیخ قاضی یعقوب و شیخ ابوالفضل و حاجی ابراہیم و یک دوئی دیگر از علما دور حجرہ انوب کذا تلاو در ملازمت نشستہ بودند۔ شیخ ابوالفضل معارض مشائخ شدہ روایاتی کہ والد ماجدش جمع کردہ بود در نظر آورد و دریں اثنا فقیر را نیز طلب داشتہ پرسیدند کہ شما دریں باب چہ می گوئید عرض کردم کہ مآل چندیں روایات مختلفہ و مذاہب گوناگوں بیک سخن تمام می شود، متعہ نزدیک امام مالک رحمۃ اللہ و شیعہ باتفاق مباح و نزدیک امام شافعی و امام اعظم رحمۃ اللہ علیہما حرام مگر آنکہ قاضی مالکی مذہب حکم بامضاء آں بکند آں زماں بمذہب امام اعظم باتفاق مباح می شود۔"

مولانا آزاد رقم فرما ہیں:

"ایں گویا کمال تحقیق بود حالانکہ متعہ در مذہب مالک اصلاً جائز نیست و قول ہدایہ قال مالک ھو جائز عند الشعار حین غلط است کما فی الفتح و لا یعنی کذا"

تزک جہانگیری مرتبہ سید احمد خاں کے دیباچہ میں دو لفظ "دالی" اور "عورات" استعمال کئے گئے ہیں۔ مولانا لکھتے ہیں:

''دائی بمعنی دایہ مستعمل بود۔ عورات جمع عورت اگر چہ غلط است لیکن مستعمل بود۔''

توزک میں صفحہ ۱۵۲ پر جہانگیر نے روز یکشنبہ کی تعظیم کا سبب اکبر کے روز ولادت کو قرار دیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''علت تعظیم اکبر روز یکشنبہ ایں بود کہ یوم ولادت بود نہ اینکہ نسبت چنانکہ بعض مورخین انگلیز ادعا نمودند'' الخ

صفحہ ۱۶۸ پر ایک فرنگی کے رتھ میں سوار ہو کر اجمیر سے روانگی کا ذکر ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''سوار شدن بر رتھ فرنگی کہ چار اسپہ بود و غالباً کالسکۂ فرنگی بود کہ انگریزاں در بنگال آوردہ بودند''

صفحہ ۲۲۵ پر مصنف نے شکار کی ایک اصطلاح ''قمرغہ'' کا استعمال کیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

''طریق قمرغہ در مصطلحات شکار دور نمودن صید گاہ را می گویند کہ بتدریج تنگ می شود''

صفحہ ۲۳۹ پر جہانگیر نے لکھا ہے ''کتب خانہ کے متصدیوں کو حکم دیا گیا کہ بارہ سالہ واقعات کو ایک بیاض کی صورت میں مرتب کیا جائے اور مختلف صوبوں اور شہروں کو اس کے نسخے بھیجے جائیں۔ اس بیاض کا نسخۂ اول شاہجہاں کو مرحمت کیا گیا جس پر تاریخ اور جگہ وغیرہ قلمبند کئے گئے''

مولانا لکھتے ہیں:

''وقائع دوازدہ سالہ را بہ جلوس جہانگیر نامہ موسوم کردند و حکم شد کہ نسخہ ہائے متعددہ ترتیب نمایند تا بسائر بلاد فرستادہ شود طیاری نسخۂ اول و مرحمت فرمودن بہ شاہجہاں۔ ایں نسخہ و کتاب خانۂ انڈیا ہاؤس موجود ست''

صفحہ ۲۸۵ پر مصنف نے لکھا ہے کہ جب خان عالم کو عراق بھیجا گیا تو اس کے ہمراہ مشہور مصور بشنداس کو بھی روانہ کیا گیا تاکہ وہ وہاں کے حکمرانوں اور عمدہ عمدہ چیزوں کی تصاویر کھینچ کر لائے۔

مولانا لکھتے ہیں:

"فرستادن کشنداس مصور را بہ ایران کہ تصاویر دربار و مجالس و رجال را کشیدہ بیاورد"

صفحہ ۳۰۳ پر جہانگیر نے شہزادہ شجاع کے دریچے سے نیچے گرنے کا تذکرہ نہایت دردمندانہ اور مشفقانہ انداز میں کیا ہے۔

مولانا آزاد کا تبصرہ قابل غور ہے:

"مقام عبرت ست کہ ہمیں شہزادہ شجاع کہ در طفولیت بہ ایں ناز و نعم پروش یافتہ بود بالآخر سرگشتۂ وادی غربت وادبار گشتہ بدست وحوش و............"

صفحہ ۳۲۰ پر جہانگیر نے اعتمادالدولہ کے نواسے کا ذکر کیا ہے۔

مولانا کا انکشاف حقیقت ملاحظہ ہو:

"مقصود از نواسہ دختر نورجہاں از شیر افگن ست۔ از ذکر شیر افگن اجتناب ورزیدند"

فارسی کی ایک دوسری تاریخی کتاب مآثر الامرا از شاہ نواز خاں، جلد اول صفحہ ۲۳ پر مصنف نے لکھا ہے:

"دریں ایام سلطان دہلی عالمگیر ثانی برائی نواب صمصام الدولہ ماہی و مراتب فرستاد۔"

مولانا کا لسانی اعتراض قابل تعریف ہے:

"عطف اینجا ہیچ معنی نہ دارد ماہی مراتب اضافت مقلوبی ست یعنی مراتب ماہی"

اسی کتاب کے صفحہ ۵۴ پر حرف "ش" میں جن لوگوں کا تذکرہ ہے ان میں شیخ بہلول کا نام بھی شامل ہے۔

مولانا کا تبصرہ یہ ہے:

"پھول یعنی شیخ پھول برادر غوث گوالیاری نہ کہ بہلول"

صفحہ ۶۷ پر ہیمو سے محاربہ کے واقعات بیان کرنے میں "سہرند" کا ذکر آیا ہے۔

مولانا آزاد لکھتے ہیں:

"سرہند" درزمان اکبر بہ "سہرند" اشتہار یافت مگر ایں محل نظر ست"

صفحہ ۳۰۲ پر احسن خاں سلطان کے حالات بیان کرنے میں کسی داؤد خاں کا ذکر آیا ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"ہمیں داؤد خاں ست کہ از کارپردازان فورٹ سینٹ جارج مدراس عرق فرنگ می طلبید و بے اعتدالی ہائے ایشاں اغماض می نمود"

صفحہ ۳۴۷ پر اعتماد الدولہ محمد امین خاں چین بہادر کے تذکرہ میں تسخیر قلعہ کھیلنا کا ذکر ہے۔

مولانا کی تصریح ملاحظہ ہو:

"قلعہ کھیلنا رابعد تسخیر بہ سخر لنا موسوم ساختند امالسنہ عوام قبول نہ کردپونا ہم بہ محی آباد و بیدر بہ ظفر آباد موسوم گشتہ بود مگر بہ صفحات سفائن ماند"

صفحہ ۳۸۹ پر باز بہادر اور روپ متی کے تعلقات کا بیان ہے۔

مولانا تحریر فرماتے ہیں:

"روپ متی واشعار ہندی باز بہادر کہ در عشقش تراوش بافت۔ داستانہائے حسن و عشق ایںہا تاحال برزبانہا شائع است۔"

صفحہ ۳۹۰ پر روپ متی کے زخمی ہونے اور زہر کا پیالہ پینے کا تذکرہ

ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"روپ متی کہ از شمشیر جوہر زخمی شدہ بود پیالہ زہر ہلاہل نوشیدہ جاں داد۔ ازینجا معلوم می شود کہ حکایت طلبیدن ادہم خاں و موعد روپ متی کہ داستاں سرایاں می سرایند درست نہ باشد"

صفحہ ۳۹۶ پر پیش روخاں کے تذکرہ جگدیش پور واقع صوبۂ بہار کا بیان ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"جگدیش پور در عہد اکبر محکم ترین ماوائے علاقۂ گنج پہتا بود۔ ایں ہماں مقام است کہ کنور سنگھ در بغاوت ۱۹۵۷ء چپقلش ہائے نمایاں بکار بردہ و فوج داناپور بہ اقبح وجوہ ہزیمت خوردہ است بادیۂ عدم شد"

مآثر الامرا جلد دوم کے صفحات بھی مولانا کی تحریروں سے بھرے پڑے ہیں، چند مثالیں درج ذیل ہیں۔

صفحہ ۳۱ اور ۳۲ پر دانشمند خاں کے بیان میں یکشنبہ پیش کش کا حوالہ ہے۔ مزید یہ کہ دانشمند خاں ایک عالم و فاضل شخص تھا۔ ملا عبدالحکیم سیالکوٹی سے اس کے مناظرہ پر روشنی ڈالتے ہوئے مولف نے لکھا ہے کہ آخری عمر میں خان مذکور علم فرنگ کی طرف بھی مائل ہو گیا تھا۔

مولانا آزاد کا حاشیہ ملاحظہ ہو:

"پیشکش روز یکشنبہ کہ معمول دربار شاہی بود۔ مناظرہ دانشمند خاں و سیالکوٹی و حَکَم بودن سعد اللہ خاں۔ ہمیں دانشمند خاں سرپرست حکیم برنیر فرنساوی بود۔ ازیں جہت ہیچ مستبعد نیست کہ بہ علوم فرنگ شغفے داشتہ باشد۔ دراحوال مصطفیٰ خاں خوافی (جلد سوئم ۵۱۶) می گوید کہ نامۂ خلد مکاں موسوم بہ امراء توران انشاء دانشمند خاں بود"

صفحہ ۲۸۶ پر راجہ ٹوڈرمل شاہجہانی کا بیان شروع ہوا ہے۔

مولانا لکھتے ہیں:

"رسالۂ فارسی در احکام جوتش و رسوم و اعمال ہنود کہ منسوب بہ راجہ ٹوڈرمل ست و در پنجاب متداول غالباً نوشتۂ ایں ٹوڈرمل ثانی باشد نہ کہ د دیوان ٹوڈرمل اکبری"

صفحہ ۳۸۵ پر مولف کی ایک عبارت اس طرح ہے:

"اردشیر نام زردشتیئے را از ایران طلبید ند و آتش باخود آورد۔ آنرا از انوار ایزدی دانستہ۔ اہتمام آن بشیخ ابوالفضل مفوض شد کہ بدستور آتش کدھای فارس با احتیاط نگاہ دارد و فرمانے بطلب اذر کیوان (کہ سرآمد مجوسیاں ایراں دیار بود) رقم پذیرفت"

مولانا آزاد کی عبارت یہ ہے:

"ایں اردشیر از مویدان ہند بود و غالباً از یزد آمدہ در نوساری اقامت گزیدہ بود۔ آتشے کہ ایں آورد غالباً از آتشکدہ نوساری ماخوذ بود نہ کہ از آتشکدہ یزد"

"آذر کیوان دستور اعظم یزد کہ در نوساری اقامت داشت و آتشکدہ بنا کردو او ہنوز موجود ست"۔

صفحہ ۶۹۵ پر شائستہ خاں کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ جب دارا شکوہ اور اورنگ زیب کے درمیان جنگ وجدال کا آغاز ہوا تو ایک موقع پر بے جا کشت وخون سے باز رکھنے کی غرض سے شاہجہاں نے خود میدان جنگ میں جانے کی خواہش ظاہر کی لیکن دارا شکوہ اور شائستہ خاں نے ایسا نہیں ہونے دیا۔

مولانا لکھتے ہیں:

"عزم شاہجہاں کہ بہ نفس خود بمقابلۂ اورنگ زیب بر آمد تا کار بجنگ وجدال نہ کشد امادارا شکوہ و شائستہ خاں مانع آمدند و گذشت آنچہ گذشت"

اسی صفحہ پر مزید لکھا ہے کہ دارا شکوہ کی شکست پر شاہجہاں کو شائستہ خاں کی رائے صائب ثابت نہ ہونے کی بنا پر غصہ آیا اور اس کے سینہ پر چھڑی مار کر مقید کر دیا لیکن دو روز بعد رہا کر کے مشورہ جاری رکھا۔

مولانا کی عبارت اس طرح ہے:

"بعد از ہزیمت دارا شکوہ اعلیٰ حضرت روئے غضب عصا بسینہ شائستہ خاں زدند و نظر بند فرمودہ۔ پس از دو روز از بند رہانیدند۔ مکرر استفسار رفت و باز ممانعت را اعادہ کرد"

صفحہ ۶۹۶ پر مولف کا بیان ہے کہ جہاں آراء بیگم اورنگ زیب کے پاس آئی تاکہ شاہجہاں نے جو ولایات کو تقسیم کرنے کا فیصلہ کیا تھا اس پر اورنگ زیب کو رضامند کرے۔

مولانا لکھتے ہیں:

"آمدن بیگم صاحب یعنی جہاں آرا و پیغام اعلیٰ حضرت درباب تقسیم ولایات و ولایت عہد بہ اورنگ زیب اما سودے نہ کرد"

صفحہ ۶۹۷ پر لکھا ہے کہ سلسلۂ مذاکرات جاری رہا یہاں تک کہ تیسرے روز اورنگ زیب شاہجہاں کی خدمت میں حاضر ہونے کے لئے تیار ہو گیا مگر شائستہ خاں پھر آڑے آیا اور منع کیا۔ مولانا رقم طراز ہیں:

"روز سوم اورنگ زیب عزم ملازمت پدر کرد و سوار شد لیکن شائستہ خاں و شیخ منیر مانع آمدند۔ ترجمہ فاضل خاں جلد سوم ۷۵۲ ہم باید دید"

صفحہ ۶۹۷ پر ہی مزید لکھا ہے کہ شاہجہاں نے اپنا مراسلہ دے کر ایک ایلچی دارا شکوہ کے پاس روانہ کیا۔ وہ مراسلہ اورنگ زیب کے پاس پہنچ گیا۔ مصنف کی عبارت میں ایلچی کا نام "باہر دل" لکھا ہے لیکن کتاب کے حاشیہ میں نمبر ۳ پر "ناہر دل" درج ہے۔ مولانا لکھتے ہیں:

"صحیح 'ناہر' چنانکہ در حاشیہ"

شاہجہاں نے جو مراسلہ داراشکوہ کو روانہ کیا تھا اس کی تفصیل مصنف کے الفاظ میں درج ذیل ہے:

"فرمانے کہ اعلیٰ حضرت بخط خود بداراشکوہ نوشتہ از روی اعتماد بدو حوالہ نمودہ بود (کہ خود بعنوان سبکروی بشاہجہاں آباد نزد داراشکوہ رسانیدہ جواب بیارد) آوردہ گذرانید مضمون آنکہ او لشکرھا فراہم آوردہ در دہلی ثبات قدم ورزد ما در نیجا مہم را فیصل می فرمائم"

مولانا کا تبصرہ ان الفاظ میں ہے:

"یعنی از گفت و شنید و مفاہمت چنانکہ از تجاویز مرسولۂ جہاں آرا بیگم ظاہر ست۔ ایں شقہ زائد از سہ سطر نہ بود و بہ ہیچ وجہ دلالت بر نیت غدر و فریب نمی کند اما اورنگ زیب ایں را دستاویز خدع و مکیدہ ساختہ چناں اظہار کرد گویا می خواستند بہ بہانۂ ملاقات او را در قلعہ اسیر کنند"

صفحہ ۷۰۵ پر شائستہ خاں کے جود و کرم پر روشنی ڈالی ہے۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں:

"گلبانگ جود و احسانش آفاق را محیط گشتہ"

جو مال و منال اور ساز و سامان شائستہ خاں کی موت کے بعد سرکار شاہی میں داخل ہوا اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنف نے لکھا ہے:

"معہذا اموالے (کہ پس از فوتش داخل سرکار پادشاہی شد) از حیطہ قیاس بیروں است با آنکہ مکرر جنس اعلیٰ ازاں (از طلا آلات و نقرہ) بصرف حوائج پادشاہی در آمد ہنوز در قلعہ آگرہ حجرہا مقفل افتادہ است"

مولانا آزاد لکھتے ہیں:

"معہذا اموالے کہ پس از فوتش داخل سرکار شاہی شد از حیطۂ قیاس بیروں ست ہنوز در قلعۂ آگرہ حجرہا مقفل افتادہ (مقصود از کلمۂ ہنوز زمان تصنیف

باشد کہ از ۱۱۵۵ تا ۱۱۶۰ بود)"

صفحہ ۷۰۵ پر ہی مصنف مزید لکھتا ہے کہ شائستہ خاں کے خود ساختہ کارخانوں میں ہر طرح کی چیزیں وافر مقدار میں موجود رہتی تھیں۔ ایک مرتبہ موم فراہم کرنے کا دلچسپ واقعہ مصنف نے بیان کیا ہے۔

مولانا کی فارسی عبارت ان الفاظ میں ہے:

"طریق معیشت امرا کہ کارخانہ جات جمیع اشیا در دہلی مہیا داشتند خود ہر کجا کہ باشند۔ واقعۂ احتیاج موم بہ لشکر شاہی و حصول آں از کارخانۂ شائستہ خاں"

جب بادشاہ نے شائستہ خاں کے کارخانوں سے موم فراہم کرنے کا حکم جاری کیا تو شائستہ خاں کے متصدی نے اپنے پاس سے مطلوبہ موم فراہم کر دیا۔ مصنف کی عبارت اس سلسلے میں درج ذیل ہے:

"چوں بمتصدی امیر الامرا ابلاغ فرمان شد استیذان آقا کہ در بنگالہ بود بدیر می کشید وایستادگی مقدور نبود ناچار دو صد من از جانب خود دو ہزار یا دو ہزار اشیای موم (کہ ہر یکے دو منی و سہ منی بود) پیشکش کرد"

مولانا کی تصریح ملاحظہ ہو:

"غالباً آسیا باشد چنانکہ در نسخہ دیگر است۔ قطعہ ہائے بزرگ منجمد را کہ مدور باشند بہ آسیائے موم تعبیر می کنند چناں کہ در ہندی ہم امثال ایں قطعات را "چکی" می نامند۔ غالباً محاورۂ ہندی را در فارسی ترجمہ نمودہ و "موم کی چکی" را "آسیائے موم" گفتہ"

صفحہ ۷۲۱ پر سکھ جیون کے عادات و خصائل پر روشنی ڈالی ہے۔

مولانا کی تصریحات ملاحظہ ہوں:

"سکھ جیون متصف بہ اوصاف شائستہ و قریب الاسلام بود۔ ہر ماہے

دوازدہم ویازدہم طعام فاتحہ پختہ بہ مردم تقسیم می نمود و ہر ہفتہ مشاعرہ می کرد و برائے شعراء شیلانے می کشید"

مآثر الامرا جلد سوم کے صفحہ ۲۷ پر مصنف نے لکھا ہے کہ قلیج خاں نے جونپور میں جب ایک عمارت کی بنیاد رکھی تو بنیاد کی تہہ سے ایک گنبد نمودار ہوا۔ اس گنبد کو کھودا گیا تو اس سے ایک سادھو نمودار ہوا جس سے بات چیت ہوئی۔

مولانا لکھتے ہیں:

"حکایت غریب گنبد جونپور و ظہور یوگی کہ زیر زمین در گنبد مقفل مدفون بود"

صفحہ ۴۷ پر مصنف کا بیان ہے کہ خود اس کو مذکورہ بالا حکایت پر یقین کامل نہ تھا۔ مولانا رقم فرماہیں:

"انکار مصنف دانشمند کہ امثال ایں امور از ممتنعات عقلیہ می باشند ووجود نعش یوگی زیر زمین در گنبد مقفل مستعبد نیست و غالباً ہمیں قدر واقعہ باشد باقی ہم افسانہ سرائی ست"

صفحہ ۱۷۵ پر لطف اللہ کے فضل و کمال، جدت نظر اور زبان دانی کا جائزہ لیا گیا ہے۔ مولانا آزاد کی عبارت اس طرح ہے:

"جدت نظر لطف اللہ کہ از پشت عرضی ہمہ مطلب دریافتہ و افشائے راز کردہ خلد مکاں عتاب فرمودند" "در مکالمات الفاظ و تراکیب غیر مانوس کہ محتاج بہ فرہنگ بودے بسیار داشت و عبارتہائے ساختہ و ترکیب بہ تکلف تراشیدہ نوک زبان بود"

صفحہ ۲۰۲ پر ہمایوں کے ایک باوفا سردار محمد قاسم بدخشی کے حالات میں ہمایوں اور مرزا کامران کی اس جنگ کا تذکرہ ہے جس میں کامران نے

شہزادہ اکبر کو قلعے کی دیوار پر توپ کے سامنے بٹھادیا تھا۔

مولانا لکھتے ہیں:

"سنگ دلی کامران کہ اکبر را برابر توپ نگاہ می داشت وزن قاسم را پستان بستہ آویختہ"

صفحہ ۳۲۵ پر مصنف نے شاہ نعمت اللہ کے متعلق درج ذیل الفاظ میں اپنے خیالات ظاہر کئے ہیں:

"ہر چند مولد منشای تحقیق نہ پیوست اماپس از اتصاف وکمالات صوری و معنوی استفاصہ از بسیارے اکابر زماں برگفتہ بکرمان طرح سکونت ریخت۔ علماء تکفیرش فرمود۔ یعرفون۔ نعمت اللہ ثم ینکرونہا واکثرھم الکافرون۔ چوں سید مرید عبد اللہ یمنی شافعی ست برخ اوراشافعی مذہب پندارند امااز یں قطعہ اش خلاف آں ظاہر گردد"

گویند مرا چہ کیش داری	اے بیخبراں چہ کیش دارم
از شافعی و ابو حنیفہ	آئینہ خویش پیش دارم
اینہا ہمہ تابعان جد اند	من مذہب جد خویش دارم

مولانا کی فارسی عبارت یہ ہے:

"ایں قطعہ درباب تشیع شاہ قطعی الثبوت نیست۔ بظاہر طعن مخالفین دارد می کند و می گوید اتباع ابو حنیفہ و شافعی اتباع جد ماست کہ انہا فی الحقیقت منبع جدمابودند از پیش خود ہیچ نیاوردند"

صفحہ ۵۲۹ پر لفظ نہر کے سلسلہ میں مصنف نے سعد اللہ خاں اور فاضل خاں کی بحث ان الفاظ میں بیان کی ہے:

"گویند روزے اعلیٰ حضرت بسیر نہر موسوم بہ بہشت (کہ تازگی حفر گشتہ بشاہجہاں آباد رسیدہ بود) سوار شد۔ سعد اللہ خاں نیز ہمراہ بود۔

در مذکورات مکرر نہر بفتح وسط (چنانچہ زبان زد عام است) می گفت۔ فاضل خاں بعنوان ایراد گفت۔ نہر بگوئید بسکون وسط، سعد اللہ خاں در جواب آیہ خواند "ان اللہ مبتلیکم بنہر" فاضل خاں از بے انصافی بمکابرہ زدہ گفت استشہاد شعر عرب می باشد۔ پادشاہ فرمود کہ مگر فصاحت قرآن کمتر از شعر است، فاضل خاں خاموش ماند۔"

مولانا لکھتے ہیں:

"نہر بفتح وسط را بسکون می گفت و استشہاد قرآنی را قبول نہ کرد۔ مکالمہ مابین او و علامہ سعد اللہ و استعجاب اعلیٰ حضرت بر مکابرۂ خان"

مولانا نے مزید صراحت فرمائی:

"غالباً پیش نہاد فاضل خاں ای بود کہ در آیۃ کریمہ نہر بہ فتحتین را بہ سکون وسط ہم می تواں خواند۔ غایت فی الباب ایں کہ اشکال خط...... مصحف را بر بناء اسناد و روایت دست اویز حجت سازند لاکن در مباحث لغتہ ایں را دلیل قاطع نمی تواں سنجید۔ توثیق از کتب معتبرہ لغت باید یا از شعر عرب کہ بہ بسبب تقفیہ وزن گنجایش ایں و آں نہ دارد۔ معہذا استشہاد از آیہ کریمہ اصلاً غلط نہ بود۔ نہر بفتحتین ست اما ز تصرف فرس بہ سکون ثانی بر زبان افتاد۔ چنانچہ در اشعار فارسی اکثر بسکون آمدہ (چناں کہ کافر را کہ اسم فاعل کفر ست بفتح فای گویند و ہجر بفتح اول را بکسر نظم نمودند)۔"

مآثر الامرا کی تینوں جلدیں مولانا کے مختصر یا طویل تبصروں سے مملو ہیں۔ ان تبصروں سے مولانا کے فارسی اسلوب بیان کے علاوہ تاریخی حقائق سے گہری واقفیت اور معلوماتی ژرف نگاہی کا پتہ چلتا ہے۔

عربی کی چند کتابوں پر بھی مولانا نے فارسی زبان میں تبصرے قلم بند کئے ہیں۔ ایک عربی کی کتاب موسوم بہ صفۃ المعمورہ من القانون

المسعودی ازابوریحان البیرونی مرتبہ زکی ولیدی توغان کے مختلف صفحوں پر مولانا کی تحریریں ملتی ہیں۔ صفحہ ۸۹ پر مصنف نے ایک خاص قسم کے پتھر کا ذکر کیا ہے جس کا نام "الحجر الجالب للمطر" لکھا ہے۔ مولانا آزاد کی تصریحات اس سلسلہ میں یہ ہیں:

"الموسوم بارسیہ سنگ یدہ قال الرضی دانش: باعث ریزش باراں شدہ است دل سنگین تو سنگ رامی ماندو قال محسن تاثیر: عاشق کہ چو باراں نکند گریہ: سنگ دل خوباں ہمہ سنگ یدہ باید۔"

آنندرام مخلص ادعامی کند کہ درعہد محمد شاہ سیف الدولہ عبداللہ خاں دلیر جنگ ناظم ملتان آزمایش کردودرست یافت از ترکستان شخصے آوردہ بود اما امثال ایں ہمہ روایات از قبیل خرافات اند"

صفحہ ۱۱۶ پر درج ہے کہ البیرونی نے ہندستان کے جن مقامات کی سیاحت کی ان میں سے ایک مقام "جرجیر" بھی تھا۔ یہ ایک بیابان تھا جو ملتان اور سندھ کے درمیان واقع تھا۔

مولانا لکھتے ہیں:

"ازیں تحقیق شد کہ بیرونی در بیابان مابین ملتان وسندھ سیاحت نمود"

البیرونی کی ایک دوسری کتاب "فی تحقیق ما للھند...... کے صفحہ ۱۳۲ پر ہندستانی نجومیوں کا ذکر ہے۔ مولانا رقم طراز ہیں:

"رائے بیرونی درباب روایات متداولہ نسبت صورت سماء وارض کہ از اسرائیلیات وغیر ذلک ماخوذ اند والجزم بان القرآن لم ینطق فی الباب۔الخ......" پرتگالی زبان سے انگریزی میں ترجمہ شدہ کتاب Akbar and the Jesuits پر مولانا کے بہت معلوماتی اور دلچسپ تبصرے ملتے ہیں۔ مثلاً صفحہ ۵۲ پر گوا سے مسیحی پادریوں کے تیسرے وفد کی روانگی کا ذکر

ہے۔انگریزی عبارت اس طرح ہے۔

"thus others at the same company were sent to assist him namely, the Fater Emanuel Pigniro, a Portuguese, and a brother coadjutor named Bernoist Yoes or de Yois. They took with them as guide an Armenian who had conducted Father Rodolfe Aquauina and the others, who were sent the first time"

مولانا آزاد فارسی میں لکھتے ہیں:

"غالباً ایں آرمینین فادر فرانسس ہنریک بود کہ منجملہ ارکان وفد اول تصریح نمودہ اند بصورت صحت ایں قیاس فادر ہنریک ایرانی نو مسیحی نہ بود چنانکہ در تعلیقات نوشتہ بلکہ ارمنی مسیحی باشندہ ایران باید فہمید"

اس کتاب کے صفحہ ۱۳۷ سے صفحہ ۱۵۱ تک ایک پنڈت کے عیسائی مذہب اختیار کرنے کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ مصنف نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص خاص کر ہندو عیسائی مذہب قبول کرلے تو اس کے والدین اور اعزا اس پر تشدد کرتے تھے۔ یہ واقعہ لاہور میں ہوا تھا۔ یہ معلوم کرنے کی غرض سے کہ پنڈت اپنے مذہب کو مراجعت کرنا چاہتا ہے یا عیسائیت پر ہی قائم رہنا پسند کرتا ہے اس کو قاضی کے سامنے پیش کیا گیا۔ مصنف نے "Coxi" کا لفظ لکھا ہے۔

مولانا لکھتے ہیں:

"قاضی" یعنی قاضی عدالت ہنود۔ پنڈت عدالت را نیز قاضی می گوید کہ قاضی بمعنی حاکم عدالت مستعمل بود"

صفحہ ۱۴۷ پر اسی واقعہ کے ضمن میں مزید لکھا ہے کہ جس وقت یہ پنڈت قاضی کی عدالت میں پیش ہونے کے لئے شہر کے گلی کوچوں سے گذر رہا تھا تو بے شمار خلقت اسے دیکھنے کے لئے جمع ہوگئی تھی۔ سب اس کو برا بھلا کہہ رہے تھے کیونکہ اس کی یہ حرکت ہندو مذہب کے لئے باعث ننگ و رسوائی

تھی۔ لیکن اس جوان پنڈت نے جرأت کر کے جواب دیا۔

"You speak thses things because you do not know what your are saying"

مولانا لکھتے ہیں:

"ایں مقولہ کہ ماخوذ از مسیح ست اینجا قطعاً مصنوع و مجہول می نماید"۔

صفحہ ۲۰۴ پر درج ہے کہ جب اکبر مرض الموت میں مبتلا تھا تو وہاں موجود پادریوں نے محل میں رسائی کی از حد کوشش کی لیکن ناکام رہے۔

مولانا لکھتے ہیں:

"فی الحقیقت بہ حیلۂ علاج و پیش نمودن بعض ادویہ رفتہ بودند چنانکہ پر او نشل در مکتوب خود مورخہ ۷ دسمبر ۱۶۰۷ء بہ آں اشارت نمودہ مکتوب بنام جنرل سوسائٹی بود"

ان حواشی سے مولانا کا فارسی نثر پر عبور اور طرز نگارش کا علم ہوتا ہے اگر صاحبان نقد و نظر مزید اس بارے میں جاننا چاہیں تو میری مرتبہ کتاب حواشی ابوالکلام آزاد کا مطالعہ فرمائیں۔

محمد باقر خاکوانی

خبر متواتر کی شرائط میں علماء اصول کے مابین اختلاف

یہ امر باعث حیرت ہے کہ علماء کرام اور محققین میں عمومی طور پر یہ نظریہ متداول ہے کہ علم حدیث محدثین کا ورثہ ہے نیز فقہاء اور علماء اصول بھی حدیث کے میدان میں محدثین کے ترتیب دیئے ہوئے اصول و ضوابط کی پیروی کرتے ہیں۔ اسی نظریہ کو مد نظر رکھتے ہوئے اہل علم حضرات فقہ اور اصول فقہ کی کتب میں موجود حدیثوں کو امام بخاری، امام مسلم اور دوسرے محدثین کے اصول و ضوابط کے مطابق جانچتے اور پرکھتے ہیں اور اگر یہ صورت حال نہ ہو تو وہ ان احادیث کو ضعیف گردانتے ہوئے اس کتاب کی صحت کے بارے میں شک کا اظہار کرنے لگتے ہیں۔ یہ نظریہ اس قدر مستحکم ہو چکا ہے کہ اگر عام علماء سے یہ دریافت کیا جائے کہ امام ابو حنیفہ کون سی احادیث قبول اور

ڈاکٹر محمد باقر خاکوانی' اسسٹنٹ پروفیسر' شعبہ علوم اسلامیہ' بہاءالدین زکریا یونیورسٹی' ملتان

کون سی رد کرتے تھے تو تعجب نہ ہوگا اگر ان میں سے بعض یہ جواب دیں کہ امام صاحب بخاری شریف کی حدیثوں سے استدلال کرتے تھے۔ حالانکہ امام بخاری امام ابو حنیفہ کے ایک سو سال بعد تشریف لائے اور وہ آپ کے پڑپوتہ شاگرد یعنی امام احمد بن حنبل کے شاگرد تھے (۱)

حقیقت یہ ہے کہ فقہاء اور علماء اصول نے حدیث کے رد و قبول کے اپنے معیار ترتیب دیئے اور ان معیاروں کے مطابق حدیث کو مختلف اقسام میں تقسیم کیا۔ نیز راوی کی شرائط و اقسام وغیرہ بھی بیان کئے اور پھر جو حدیث ان معیاروں کے مطابق نہیں ہوتی تھی ان کو وہ رد کر دیتے تھے۔ اس لحاظ سے یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ فقہاء کے نزدیک علم مصطلح الحدیث محدثین کے بیان کردہ علم سے بالکل علیحدہ ہے۔ اس موضوع کو راقم الحروف نے اپنے ڈاکریٹ کے مقالہ ''اصول روایت حدیث اصول فقہ کی روشنی میں'' میں تفصیل سے بیان کیا ہے۔ یہ مقالہ منظوری کے لئے عالم اسلام کے مایہ ناز محقق ڈاکٹر حمید اللہ صاحب کے پاس فرانس گیا اور ان کی منظوری کے بعد اس پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی۔

زیر نظر مضمون میں سابقہ بیان کردہ حقیقت کو ایک جزوی دلیل کے ذریعے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور وہ دلیل خبر متواتر ہے۔ خبر متواتر کی شرعی حیثیت پر اس موقر جریدہ ''اسلام اور عصر جدید'' کی جلد نمبر ۳۰، شمارہ نمبر ۱، جنوری ۱۹۹۸ء میں تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے۔ نیز اس کی لغوی، اصطلاحی تعریف کی وضاحت بھی کی گئی ہے، اس مضمون میں خبر متواتر کی شرائط کو صرف فقہاء اور علماء اصول کی آراء کو مد نظر رکھ کر بیان کرنا ہے تاکہ علماء اور محققین پر یہ بات واضح ہو جائے کہ فقہاء کے قواعد التحدیث کچھ اور ہیں۔

یہاں پر یہ امر بھی قابل ذکر ہے خبر متواتر کا ذکر ابتدائی محدثین کی کتب میں موجود نہیں' مثلاً دنیائے اسلام میں علم حدیث پر لکھی جانے والی دوسری کتاب معرفة علوم الحدیث مصنفہ حاکم نیشاپوری میں خبر متواتر کے بارے میں کوئی ذکر نہیں (۲) اور اسی طرح کتب حدیث یعنی صحاح ستہ میں بھی کہیں کوئی متواتر حدیث ذکر نہیں کی گئی اور بعد میں تحریر شدہ کتب مثلاً مقدمہ ابن الصلاح، اس کی مختلف شروح تدریب الراوی' شرح نخبة الفکر (۳) وغیرہ میں خبر متواتر کا ذکر ہے لیکن اگر ان کا بھی مطالعہ کیا جائے تو اس میں اس کی اس قدر تفصیل نہیں ملتی جتنی کہ علماء اصول نے اپنی کتاب میں ''السنة'' کے باب کے تحت خبر متواتر پر پیش کی ہے۔ اس سے اس امر کو بھی تقویت حاصل ہوتی ہے کہ علم اصول حدیث اصل میں فقہاء کا ترتیب شدہ ہے جس کو محدثین نے ان سے لے کر اس کی تزئین کی اور اسے عروج ثریا سے ہم کنار کیا، لیکن یہ نہیں کہا جاسکتا کہ علم حدیث کے موجد محدثین ہیں۔ (۴)

خبر متواتر حدیث کی ان اقسام میں سے ایک ہے جن کے موجد فقہاء کرام ہیں کیوں کہ محدثین کے نزدیک علم حدیث کا موضوع یہ ہے: السند و المتن من حیث القبول والرد (۵) یعنی حدیث کے سند اور متن کو اس حیثیت سے جانچنا کہ یہ بات واضح ہو جائے کہ حدیث مقبول ہے یا مردود۔

لیکن خبر متواتر محدثین کے اس بیان کردہ موضوع سے مطابقت نہیں رکھتی کیوں کہ یہ وہ قسم ہے جس کی محدثین کی بیان کردہ سند کی تعریف کے مطابق کوئی سند نہیں ہوتی۔ (۶) اور جس حدیث کی کوئی سند ہی نہ ہو اس کی جانچ پرکھ بحیثیت مردود و مقبول کے کس طرح ہو سکتی ہے؟ یہی سبب ہے کہ صحاح ستہ اور دوسری کتب حدیث میں حدیث متواتر نام کی کوئی حدیث نہیں ملتی اور نہ ہی علم اصول حدیث کے پہلے مصنفین نے اسی قسم کو اپنی کتب میں ذکر

کیا ہے۔ لیکن بعد کے مصنفین نے فقہاء کے مرتب کردہ علم حدیث سے متاثر ہو کر اس قسم کو اپنی کتب میں شامل کیا اور یہ بھی واضح کر دیا کہ یہ قسم فقہاء میں مروج ہے اور محدثین میں مروج نہیں۔ اس کی کچھ تفصیل سابقہ مضمون میں موجود ہے (۷) اس مقدمہ کے بعد اب ہم اپنے موضوع کی طرف لوٹتے ہیں۔

خبر متواتر' جمہور علماء اصول کی رائے میں ہر وہ خبر ہے جس کے راوی اتنے کثیر تعداد میں ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو (۸) اور ان کے نزدیک اس خبر سے علم یقینی یعنی علم ضروری حاصل ہوتا ہو (۹) اور اس خبر کا منکر ان کے نقطہ نظر کے مطابق کافر ہو۔ (۱۰) اس خبر متواتر کو قبول کرنے اور اسے شریعت اسلامی کی بنیاد بنانے کے لیے علماء اصول نے متعدد شرائط عاید کی ہیں جو کچھ اس طرح ہیں:

خبر متواتر کی شرائط

خبر متواتر کی شرائط میں علماء اصول کے درمیان اختلاف ہے اور ہر مکتب فکر نے جس طرح خبر متواتر کی تعریف کی ہے، اسی تعریف کو مد نظر رکھتے ہوئے اس کی شرائط پیش کی ہیں، ان میں بعض شرائط کا تعلق نفس خبر سے ہے اور کچھ کا تعلق مخبرین یعنی خبر بیان کرنے والوں سے، اور چند کا تعلق سننے والوں سے ہے۔ ان شرائط میں سے کچھ پر سب علماء کا اتفاق ہے اور چند شرائط پر ان کے مابین اختلاف ہے۔

نفس خبر کی شرائط

۱۔ علم کا حصول

نفس خبر میں پہلی شرط جس پر تمام علماء اصول متفق ہیں، یہ ہے کہ خبر

متواتر سے علم قطعی حاصل ہوتا ہے۔(۱۱)اور بعض علماء اصول کے نزدیک اس
سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے،ان کی رائے میں اگر خبر متواتر سے علم حاصل
نہ ہو تو اس خبر کا کوئی فائدہ نہیں۔ مثلاً لوگوں کی ایک جماعت کسی شہر، بازار،
گاؤں میں اس علاقہ کے لوگوں کو کوئی علمی بات بتاتے ہوئے گزر رہی ہو، لیکن
اس علاقہ کے لوگ اس جماعت کے اشارے اور باتیں سمجھنے سے قاصر ہوں
اور ان کو اس جماعت کی باتوں سے کوئی علم حاصل نہیں ہوا، تو اس علم کے
بارے میں اس علاقہ کے لوگوں کی خبر، خبر متواتر شمار نہیں ہوگی۔

۲۔ خبر کا متصل ہونا

نفس خبر کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ رسول اکرم ﷺ تک متصل ہ
اور یہ شرط صرف احناف اور ابن حزم نے عائد کی ہے۔(۱۲) جمہور علماء اصو
نے اپنی تصانیف میں اس شرط کا نہ خبر متواتر کی تعریف میں ذکر کیا ہے اور نہ
اس کے شرائط میں۔ لیکن احناف کے نزدیک ضروری ہے کہ خبر متواتر آپ
تک متصل ہو اور امور دین کے بارے میں ہو،اس لئے انہوں نے خبر متواتر
مثالیں نماز پنج گانہ، نماز میں رکعتوں کی تعداد اور زکواۃ کی مقدار وغیرہ سے د
ہیں۔(۱۳)

مخبرین کی شرائط

مخبرین سے جن شرائط کا تعلق ہے وہ تیرہ ہیں۔ان میں سات پر س
علماء کا اتفاق ہے، دو شرطیں احناف کی طرف سے لگائی گئی ہیں، باقی چار شرط
اہل تشیع اور چند دیگر مکاتب فکر کے علماء کی طرف سے عائد کی گئی ہیں لیکن جم
علماء اصول (مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ) احناف اور دیگر علماء اصول کی بیان

شرطوں کو فاسد تصور کرتے ہیں، جن شرائط پر سب کا اتفاق ہے وہ درج ذیل ہیں:

ا۔ راویوں کا کثیر تعداد میں ہونا:

خبر متواتر کی شرائط میں اولین شرط راویوں کا کثیر تعداد میں ہونا ہے۔ کثیر تعداد سے علماء اصول کی مراد لوگوں کی اتنی بڑی تعداد ہے جس کا خفیہ طور پر جھوٹ پر اتفاق کر لینا عادتاً محال نظر آئے۔ اس جماعت کی تعداد کا تعین مشکل ہے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اتنی تعداد میں ہوں کہ ان پر اس خبر کو خفیہ طور پر گھڑنے کا گمان نہ کیا جا سکے۔ اگر راویوں کی تعداد پر خبر گھڑنے کا گمان کیا جا سکتا ہو تو وہ خبر متواتر نہیں ہے۔ (۱۴)

۲۔ راویوں کا صاحب عقل ہونا:

خبر متواتر کے راویوں میں دوسری شرط تمام راویوں کا ذی ہوش ہونا ہے، کیوں کہ مجنون، خبطی، دیوانہ اور کم عقل لوگوں کی خبر سے چاہے وہ کثیر تعداد میں ہی کیوں نہ ہوں کبھی علم حاصل نہیں ہوتا۔ مثلاً بے شمار بچے بازار سے گزرتے ہوئے یہ خبر دیں کہ سیلاب آگیا، تو اس خبر سے کسی کو بھی علم یقینی حاصل نہیں ہوگا کیوں کہ یہ کم عقل راویوں کی خبر ہے۔ اس لئے خبر متواتر سے اس وقت علم حاصل ہوگا جب تمام راوی سمجھدار اور ذی ہوش ہوں۔ (۱۵)

۳۔ راویوں کا خبر سے حصول علم کی خواہش رکھنا:

راویوں کی تیسری شرط یہ ہے کہ ایک کثیر گروہ کی بیان کردہ خبر سے جو علم حاصل ہو اس کے حصول کی خواہش رکھتے ہوں۔ اگر راوی اس جماعت سے حصول علم کی خواہش ہی نہیں رکھتے تو ان کو نہ اس جماعت کی خبروں سے علم حاصل ہوگا اور نہ وہ خبر متواتر بنے گی۔ مثلاً عیسائیوں کا ایک گروہ دمشق کے

بازار سے گزرتے ہوئے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے سولی پر چڑھنے کی خبر دے تو اس خبر سے مسلمانوں کو علم حاصل نہیں ہوگا اور نہ وہ خبر متواتر کہلائے گی کیوں کہ مسلمانوں کو نہ اس قسم کی خبر کی خواہش ہے اور نہ ہی اس میں دلچسپی۔ اسی طرح اگر سائنس دانوں کا ایک گروہ دیہات سے گزرتے ہوئے ایک دیہاتی کو، جو سائنسی علوم سے نابلد ہو، سائنس کا کوئی کلیہ بتائیں حالاں کہ وہ دیہاتی ان کلیات کے حصول کی خواہش نہیں رکھتا تو ان سائنس دانوں سے اسے نہ علم حاصل ہوگا اور نہ اس کی خبر متواتر شمار ہوگی۔ (۱۶)

۴۔ راویوں کو خبر کا یقینی علم ہو:

راوی جس چیز کے بارے میں خبر دے رہے ہیں انہیں اس کے بارے میں یقینی علم ہو اور وہ محض ظن و گمان کی بنیاد پر وہ بات نہ کہہ رہے ہوں، مثلاً اہل بغداد کا کسی پرندے کے بارے میں خبر دینا کہ وہ کبوتر ہے یا کسی شخص کے بارے میں یہ بتانا کہ وہ زید ہے لیکن انہیں خود اس کا یقینی علم نہ ہو، تو ان کی اس خبر سے کسی کو علم حاصل نہیں ہوگا۔ (۱۷) اور وہ خبر متواتر شمار نہیں ہوگی۔

۵۔ راویوں کے حصول علم کا ذریعہ ان کے اپنے حواس ہوں:

تواتر سے حاصل شدہ علم عادی ہے نہ کہ عقلی کیوں کہ عقل تو بڑے سے بڑے مجمع کی خبر کے بارے میں بھی جھوٹ فیصلہ کر سکتی ہے، مگر خبر متواتر کو اس لئے قبول کیا جاتا ہے کہ عادتاً اتنی بڑی جماعت جھوٹ نہیں بول سکتی۔ اس لئے ضروری ہے کہ راویوں کا علم کسی محسوس چیز کے بارے میں ہو یعنی انہوں نے اس خبر کو خود آنکھوں سے دیکھا ہو یا کان سے سنا ہو یا دوسرے حواس سے محسوس کیا ہو، اگر ایک بہت بڑی جماعت انبیاء کی صداقت یا دنیا کے فنا

نے کی خبر دے تو یہ خبر متواتر شمار نہ ہو گی۔(۱۸)

۔اویوں کی خبر تصدیق کے لئے کسی اور ذریعہ کی محتاج نہ ہو:

ایسی خبر جو کثیر راویوں کے اطلاع دینے کے بعد بھی اپنی تصدیق کے
سی اور ذریعہ کی محتاج ہو تو وہ خبر متواتر شمار نہیں ہو گی، مثلاً اگر کوئی خبر
ن کے ذریعے سچی ثابت ہو تو وہ بھی خبر متواتر نہیں۔ کیوں کہ اس خبر سے
ہ) علم حاصل نہیں ہو رہا بلکہ قرائن اسے اس قابل بنا رہے ہیں کہ اس سے
ماصل ہو، پھر قرائن کے کئی اقسام ہیں مثلاً قرائن مادی، قرائن عقلی
ہ لالی، قرائن حسی وغیرہ۔ قرائن مادی سے مراد ایسے ظاہری اشارات ہیں
ی مدد سے کوئی انسان دوسرے آدمی کا حال دریافت کرے مثلاً کسی کو روتا
غم سے نڈھال اور آہ و بکا کرتا دیکھ کر آدمی خود ہی سمجھ جاتا ہے کہ اس کے
سی شخص کا انتقال ہو گیا ہے۔ قرائن عقلی و استدلالی سے مراد کسی جماعت کا
بدیہیات کے تقاضوں سے آگاہ کرنا ہے۔ قرائن حسی کی مثال یہ ہے جیسے
شخص کو زبان باہر نکالے پانی کی تلاش میں سرگرداں دیکھ کر اسے پیاسا
نا۔

اس لئے خبر متواتر اقسام قرائن میں کسی قسم کی بھی محتاج نہ ہو۔(۱۹)
وجہ ہے کہ علاء الدین سمرقندی نے خبر متواتر کی تعریف اس طرح کی ہے:

انه یوجب العلم قطعاً بنفسه من غیر قرینة(۲۰)

(یہ خبر کسی قرینہ کے بغیر قطعی طور پر خود ہی موجب علم ہوتی ہے)

۔مندرجہ بالا چھ شروط خبر کے تمام ادوار میں باقی رہیں:

آخری متفقہ شرط یہ ہے کہ خبر دینے والوں میں خبر کے ابتدائی

درمیانی اور آخری تینوں ادوار میں مذکورہ بالا چھ شرائط موجود ہوں کیوں کہ ہر دور میں خبر دینے والوں کی خبر اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے اس لئے ہر دور کے راویوں میں ان صفات کا پایا جانا ضروری ہے۔(۲۱)

یہ شرائط وہ ہیں جن پر تمام علماء اصول متفق ہیں لیکن احناف نے ان پر دو مزید شرطوں کا اضافہ کیا ہے' مگر جمہور علماء اصول نے انہیں فاسد قرار دے کر رد کر دیا ہے، وہ شرطیں یہ ہیں:

۱۔ راویوں کا تعلق مختلف علاقوں سے ہو:

احناف کے نزدیک خبر متواتر کے راویوں کے لئے ضروری ہے کہ ان کا تعلق کسی ایک علاقہ سے نہ بلکہ یہ مختلف علاقوں اور شہروں میں رہنے والے ہوں۔ اور اگر مختلف علاقوں میں رہنے والے لوگ ایک ہی قسم کی بات اپنے اپنے رہائشی علاقوں میں کریں تو وہ بات خبر متواتر ہو گی۔

احناف کے نزدیک اس شرط کا ایک سبب تو یہ ہے کہ اس شرط کی وجہ سے اس اعتراض کا امکان باقی نہیں رہتا کہ خبر دینے والے چوں کہ ایک ہی علاقہ سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے انہوں نے مل کر اسے خود گھڑ لیا ہے، مگر جب مختلف مقامات پر رہنے والے افراد کی کثیر تعداد اس خبر کو بیان کرے گی تو یہ اعتراض امکانی طور پر بھی باقی نہیں رہے گا۔

اور دوسرا سبب یہ ہے کہ احناف کے نزدیک خبر متواتر کا اتصال رسول اللہ ﷺ تک ضروری ہے۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق شریعت میں خبر متواتر وہ خبر ہو گی جسے مدینہ منورہ سے دوسرے شہروں میں آباد ہونے والے صحابہ کرام نے اپنے اپنے نئے شہروں میں کثیر تعداد میں روایت کیا ہو، یہی وجہ ہے کہ احناف نے خبر متواتر میں "تباین الاماکن" یعنی راویوں کے علاقوں کے

مختلف ہونے کی شرائط لگائی ہے۔ (۲۲)

جمہور علماء اصول نے اس شرط کو اس دلیل سے فاسد قرار دیا کہ اگر ایک شہر کے باشندے کسی ایسے واقعہ کی خبر دیں جسے انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھا ہو تو اس خبر سے حصول علم کا انکار نہیں کیا جاسکتا مثلاً ایک شہر کے باشندوں ' حاجیوں یا جامع مسجد کے نمازیوں کے خبر دینے سے علم حاصل ہو جاتا ہے اور ان کی خبر کو خبر متواتر کہا جائے گا۔ حالاں کہ ان کا تعلق ایک علاقہ سے ہوتا ہے اور مختلف علاقوں سے نہیں ہوتا۔ (۲۳)

۲۔ راوی عادل ہوں:

خبر متواتر کے راویوں میں احناف اور بعض شافعیہ (۲۴) نے یہ شرط لگائی ہے کہ خبر دینے والے عادل ہوں اور اسلام عدالت کی بنیادی شرط ہے' جس سے منطقی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ راوی مسلمان اور عادل ہوں۔ ان کی رائے میں اس کا سبب یہ ہے کہ کافر اور غیر عادل راوی جھوٹ بھی بول سکتا ہے اور تحریف بھی کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس ایک عادل مسلمان ہمیشہ سچ اور حق بات کہتا ہے۔ احناف کے نزدیک اگر اسلام اور عدل کی شرط ختم کر دی جائے تو پھر کافروں کی خبر متواتر سے بھی علم یقینی حاصل ہو سکتا ہے۔ (۲۵) عدالت اور اسلام کی شرط ختم کرنے سے احناف اور بعض علماء اصول کے نزدیک عیسائیوں کا عقیدہ تثلیث، قتل عیسیٰ یہودیوں اور مجوسیوں کے تمام عقائد تسلیم کرنے پڑیں گے کیوں کہ وہ سب تواتر سے نقل ہوتے چلے آرہے ہیں۔ ان تمام عقائد فاسدہ کو ختم کرنے کے لئے اسلام اور عدل کی شرط ضروری ہے۔ (۲۶)

یہ شرط بھی جمہور کے نزدیک اس لئے فاسد ہے کہ اگر کسی واقعہ کے بارے میں لاتعداد آدمی خبر دیں تو جھوٹ کا امکان ختم ہو جاتا ہے' جیسے کسی شہر

کے باشندے اپنے بادشاہ کے قتل ہونے کی خبر دیں چاہے وہ کافر ہی کیوں نہ ہوں اس کو سچ ہی سمجھا جائے گا کیوں کہ خبر متواتر سے عادتاً علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ اعتقاداً اس لئے اس میں کافر و مسلمان میں کوئی فرق نہیں۔(۲۷)

جمہور کی رائے میں عیسائی یہودی یا مجوسیوں کے عقائد تواتر سے ثابت نہیں کیوں کہ ان میں ابتداء' درمیان اور آخر میں خبر دینے والوں میں کثرت تعداد کی شرط یکساں موجود نہیں نیز قرآن مجید بھی ان عقائد کی تردید کرتا ہے۔اس لئے ان کی رائے میں خبر متواتر کے مخبرین میں اسلام یا عدالت کی کوئی شرط نہیں لگائی جاسکتی۔(۲۸)

مخبرین میں ان نو بیان کردہ شرائط کے علاوہ چار شرائط اور بھی ہیں جو جمہور علماء اصول کے علاوہ مختلف علماء اصول یا علماء کلام نے لگائی ہیں۔

راویوں کے درمیان امام معصوم کا ہونا:

ا۔شیعہ فقہاء میں سے شریف مرتضٰی اور ابن راوندی معتزلی' مخبرین کے درمیان امام معصوم کا وجود ضروری سمجھتے ہیں۔ان کے نزدیک مخبرین میں امام معصوم کے موجود ہونے سے وہ جھوٹ پر متفق نہیں ہوسکیں گے' کیوں کہ امام معصوم کو اللہ تعالی نے دلوں کے حال جاننے کی قدرت دی ہوئی ہے۔

جمہور کی رائے میں یہ شرط اس لئے فاسد ہے کہ خبر متواتر کی تعریف میں یہ بات گزر چکی ہے کہ "خبر جماعة مفيد بنفسه العلم"(۲۹) یعنی ایسی خبر حس سے خود علم حاصل ہو اور وہ اپنی سچائی کے لئے کسی خارجی ذریعہ ثبوت کی محتاج نہ ہو' چاہے وہ ذریعہ کوئی شخصیت ہو یا قرینہ۔اگر کسی سطح پر مخبرین میں امام معصوم کی شرط کو درست تسلیم کر بھی لیا جائے تو علم کا باعث امام معصوم کا قول یا وجود ہوگا نہ کہ خبر متواتر اس لئے یہ شرط جمہور کے نزدیک فاسد ہے۔(۳۰)

۲۔ خبر دینے والوں میں نچلے درجہ کے لوگوں کا ہونا:

یہودی تواتر کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ خبر دینے والوں میں غریب، مسکین، رذیل اور نچلے طبقہ کے لوگ شامل ہوں کیوں کہ شرفاء اور اونچے طبقہ کے لوگ اپنی کسی غرض کے سبب جھوٹ پر متفق ہو سکتے ہیں۔ یہ شرط بھی فاسد ہے کیوں کہ حضرت عیسی علیہ السلام یا رسول اللہ ﷺ کے معجزات کے بارے میں جن لوگوں نے خبریں دی تھیں وہ شرفاء اور اکابر تھے۔ نیز عقلاً بھی یہ شرط درست نہیں، کیوں کہ اگر شرفاء کسی واقعہ کی خبر دیں تو وہ جلد عام ہو جاتی ہے اور ان میں جھوٹ بولنے کا امکان نچلے طبقہ کے لوگوں کی نسبت کم ہوتا ہے۔(۳۱)

مخبرین کو خبر دینے پر مجبور نہ کیا جانا:

۳۔ ایک فریق نے تواتر کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ خبر دینے والوں کو تلوار کے ذریعے خبر دینے پر مجبور نہ کیا جائے۔ یہ شرط جمہور کے نزدیک فاسد ہے کیوں کہ اگر انہیں جھوٹی خبر دینے پر مجبور کیا گیا ہے تو اس میں خبر متواتر کی ان دو شرائط کا فقدان ہو گا۔

۱۔ "ان یکون فی الاصل عن مشاہدۃ او سماع" اور
۲۔ "والعلم یقع بہ ضروری" (۳۲)

(یعنی راویوں نے یہ علم اپنے حواس کے ذریعے سے حاصل کیا ہو، اور اس سے علم ضروری حاصل ہو۔)

اس طرح وہ خبر، متواتر شمار نہ ہو گی۔ اور اگر انہیں سچی خبر دینے پر مجبور کیا گیا ہے

تو اس خبر سے علم حاصل ہوتا ہے اور وہ تمام شرائط پر پوری بھی اترتی ہے۔ اس لئے یہ خبر متواتر ہے۔ لہذا جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق یہ شرط فاسد ہے۔(۴۳)

۴۔ مخبرین کا متعین تعداد میں ہونا:

بعض علماء اصول کا خیال ہے کہ خبر متواتر کے راویوں کی تعداد کا متعین ہونا ضروری ہے۔ پھر ان علماء کا آپس میں اختلاف ہے کہ کم از کم تعداد کتنی ہو، بعض کی رائے میں ان کی تعداد چار سے زیادہ ہو۔(۴۴) کیوں کہ لعان میں پانچ مرتبہ قسم کھائی جاتی ہے بعض کے نزدیک دس راوی ہوں کیوں کہ دس سے کم احاد میں شامل ہیں۔ ان میں سے کچھ کی رائے ہے کہ بارہ ہوں کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل میں بارہ نقیب بھیجے تھے جس طرح قرآن مجید میں ہے:

(وبعثنا منهم اثنا عشر نقيبا)(۴۵)

بعض علماء قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے بیس کی تعداد مقرر کرتے ہیں۔

(وان يكن منكم عشرون صابرون)(۴۶)

بعض اہل جمعہ کے عدد کو بنیاد بتاتے ہوئے چالیس کی تعداد کو معتبر تصور کرتے ہیں۔ چند کم از کم تعداد ستر کے قائل ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

(واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا)(۴۷)

بعض لوگ اصحاب بدر کی وجہ سے تین سو تیرہ کی تعداد مقرر کرتے ہیں، بعض بیعت رضوان کی تعداد کو کم از کم معیار مانتے ہیں اور کچھ ایسے بھی ہیں جن کی رائے میں کم از کم تعداد کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے ہمیں نہیں ہے۔(۴۸)

جمہور علماء اصول نے اس شرط کو اس لئے فاسد قرار دیا ہے کہ خبر متواتر

میں حصول علم کے لئے تعداد کی شرط متعین نہیں کی جاسکتی۔ کیوں کہ ہمیں یہ خبر نہیں کہ انبیاء کے وجود یا مکہ شہر کے وجود کا علم ہمیں کب ہوا: مثلاً ایک بڑے بازار کے ایک کنارے کوئی شخص قتل ہو جاتا ہے اور دوسرے کنارے کے دکان دار کو کچھ لوگ اس کی خبر دیتے ہیں' تو ان کی خبر سے اس کے ذہن میں ایک گمان پیدا ہوگا اور پھر دوسرا اور تیسرا گروہ اس کی تائید کرتے ہوئے گزرتا ہے تو اس کا گمان یقین میں بدل جائے گا اور جب کچھ اور گروہ بھی اس کا ذکر کرتے ہوئے گزریں گے تو اس کو علم ضروری حاصل ہو جائے گا اور شک اور ظن کی کیفیت بالکل ختم ہو جائے گی۔ اب اس میں تعداد کا تعین مشکل ہے کہ اس دکاندار کو کتنے گروہوں کی خبر کے بعد علم ضروری حاصل ہوا' اور شک و ظن ختم ہوا۔(۳۹) اس لئے اہل تواتر کی کم از کم تعداد کا قطعی تعین نہیں کیا جاسکتا اور یہ بھی ممکن ہے کہ صرف پانچ آدمیوں کی خبر سے علم ضروری حاصل ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ ہو اور ہمارے پاس کوئی ایسا طریقہ نہیں کہ ہم خبر متواتر میں مخبرین کی تعداد کا تعین کر سکیں۔ ابو عبد الرحمان معتزلی کا قول ہے کہ اگر پانچ سے دس کے درمیان معصوم لوگ خبر دیں تو اس سے تواتر ثابت ہو جائے گا مگر یہ قول اس وجہ سے فاسد ہے کہ معصوم ہونے کا کیا معیار ہے اور اس کی سند کون دے گا۔(۴۰) اور کثیر تعداد مثلاً تین سو تیرہ سے زیادہ راوی کسی واقعہ کے بارے میں خبر دے رہے ہیں مگر لوگوں کو اس گروہ کی سچائی اور اس واقعہ پر یقین نہ آئے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ جھوٹ بول رہے ہیں۔ اس لئے خبر متواتر میں تعداد کا تعین محال ہے۔

خبر سننے والوں (مستمعین) میں شرائط:

خبر متواتر سننے والوں میں تین شرائط ہیں جن پر جمہور علماء اصول متفق ہیں۔

۱۔ خبر سمجھنے کی اہلیت:

جس علم کی سننے والے کو خبر دی جا رہی ہو وہ اس کے سمجھنے کی اہلیت رکھتا ہو۔(۴۱) مثلاً ایک ریگستان کے کسان کو بے شمار سائنسداں سائنس کے کچھ پیچیدہ کلیات سمجھاتے ہوئے گزرتے رہیں تو اس کو ان کی باتوں سے کوئی علم حاصل نہیں ہوگا' اور اس کا قول ان کلیات کے بارے میں خبر متواتر شمار نہیں ہوگا کیوں کہ خبر متواتر میں علم ضروری کا حصول شرط کی حیثیت رکھتا ہے جو یہاں مفقود ہے۔(۴۲)

۲۔ پہلے سے اس خبر کا علم نہ ہونا:

خبر سننے والے کو اس خبر کے بارے میں پہلے سے مکمل معلومات نہ ہوں۔ اگر اسے اس کے بارے میں سارا علم پہلے سے حاصل ہے تو یہ خبر اس کے لئے تحصیل حاصل ہے اور اس سے متواتر کی ایک شرط کہ اسے اس خبر سے حصول علم ہو' ختم ہوتی ہے کیوں کہ اسے تو اس خبر کا پہلے ہی سے علم تھا۔(۴۳)

۳۔ عقیدہ کا اختلاف نہ ہونا:

خبر سننے والا اس خبر سے اعتقادی طور پر اختلاف نہ رکھتا ہو کیوں کہ حدیث میں وارد ہے:

حُبُّکَ الشئَ یُعمی ویصمُّ (۴۴)

(تجھے کسی شے کی محبت اندھا اور گونگا بنا دیتی ہے۔)

مثلاً دمشق میں یہ خبر پھیل گئی کہ فرقہ امامیہ کے بارہویں امام' امام مہدی غائب ظاہر ہو چکے ہیں اور یہ خبر مختلف جماعتیں دمشق کے ایک عالم دین کو نقل در نقل بتاتی ہیں مگر چوں کہ وہ عالم دین اعتقاداً فرقہ امامیہ کا مخالف ہے لہذا وہ ہر لحظہ اس خبر کو من گھڑت اور خود ساختہ تصور کرے گا' اور اس عالم کو ایک بڑی جماعت کی روایت کے باوجود اس خبر سے علم حاصل نہیں ہو گا۔

یہ شرط دراصل فرقہ امامیہ کے اصولی شریف مرتضٰی نے لگائی ہے جسے بیضاوی نے منہاج الوصول میں نقل کیا ہے' مگر اس کی تائید تردید نہیں کی۔ (۴۵)

سابقہ بیان کردہ تمام شرائط وہ ہیں جو صرف اصول فقہ کی کتب میں ہی مل سکتی ہیں اور ان پر اس قدر تفصیلی بحث یہ بات روز روشن کی طرح واضح کر رہی ہے کہ خبر متواتر علماء اصول کی ذہنی کوششوں اور کاوشوں کا ثمرہ ہے اور انہوں نے محنت شاقہ سے اس خبر کی شرائط مرتب کی ہیں تاکہ وہ خبر جس نے دین کی بنیاد بننا ہے ہر قسم کے ممکنہ اعتراضات سے محفوظ رہ سکے اور میری رائے میں وہ اس میں کافی حد تک کامیاب ہو چکے ہیں۔ لیکن اگر اس کے برعکس محدثین کی کتب کا تفصیلی مطالعہ کریں تو اس میں علماء اصول کی بحثوں کا عشر عشیر بھی نہیں ملتا۔ اس بنیاد پر یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ فقہاء علم اصول حدیث کے میدان میں محدثین کی قطعاً اتباع نہیں کرتے بلکہ میری رائے میں احناف کی فقہی کتب ظاہر الروایۃ' شوافع کی کتاب الام وغیرہ اور مالکیہ کی فقہی کتب میں موجودہ احادیث کی بخاری' مسلم' صحاح ستہ یا دوسری کتب حدیث کے معیاروں کے مطابق جانچ پڑتال کرنا قطعاً قرین قیاس نہیں کیونکہ بیل کی دوڑ کا وہ مقابلہ مبنی بر انصاف ہو گا جب اسے دوسرے بیل کے ساتھ دوڑایا جائے گا اور اگر بیل کی دوڑ کا مقابلہ گھوڑے سے کرنا شروع کر دیا جائے

یہ امر انصاف کے مسلمہ اصولوں سے مطابقت نہیں رکھے گا۔اس لئے تمام کتب فقہ واصول فقہ میں موجودہ احادیث کو علماء اصول کے ترتیب شدہ اصولوں کے مطابق جانچنا چاہیے اور اگر وہ ان سے مطابقت رکھیں تو صحیح اور قابل قبول تصور ہوں گی اور اگر صورت اس کے برعکس ہو تو حدیث منقطع یا مردود شمار ہو گی۔ میری اس تحریر سے یہ مفروضہ قائم نہیں کیا جاسکتا کہ میں العیاذ باللہ محدثین کے خلاف ہوں اور ان کے کتب کی تنقیص کر رہا ہوں بلکہ اس مضمون سے مراد فقہاء کی کوششوں کے وہ پہلو اجاگر کرنا ہے جو اہل علم کی آنکھوں سے مخفی ہیں۔(واللہ اعلم)

حواشی

- تمام ائمہ محدثین امام بخاری، امام مسلم، امام ترمذی وغیرہ امام احمد بن حنبل کے شاگرد تھے اور امام احمد، امام شافعی کے شاگرد تھے اور امام شافعی نے امام محمد بن الحسن الشیبانی سے اکتساب علم کیا جو امام ابو حنیفہ کے مایہ ناز شاگردوں میں سے ہیں، اس وجہ سے ائمہ محدثین امام ابو حنیفہ کے پڑپوتے شاگرد کے شاگرد ہوئے، تفصیل کے لئے رجوع فرمائیں، ذہبی ابی عبداللہ۔تذکرۃ الحفاظ۔ مطبعہ دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد دکن۔

- تفصیل کے لئے رجوع فرمائیں حاکم نیشاپوری۔ معرفة علوم الحدیث۔
- رجوع فرمائیں ابن الصلاح الشہر زوری۔ مقدمہ فی اصول الحدیث۔ فاروقی کتب خانہ' ملتان ۱۳۵۷ھ' ص ۱۳۵۔
- علم حدیث کے موجد فقہاء کے سلسلے میں رجوع فرمائیں' ابن خلدون ۔ مقدمہ ابن خلدون۔ منشورات مؤسسۃ الرسالۃ الاعلی لبنان (ت۔ن) نیز ملاحظہ فرمائیں امام شافعی' کتاب الرسالۃ جو اصول حدیث اور اصول فقہ دونوں کو سمیٹتا ہے۔
- محمود طحان ڈاکٹر۔ تیسیر مصطلح الحدیث۔ دار نشر الکتب الاسلامیہ' لاہور' ت' ن' ص ۱۴۔
  نیز ملاحظہ فرمائیں السیوطی جلال الدین۔ تدریب الراوی شرح تقریب النووی۔ دار نشر الکتب الاسلامیہ' لاہور (ت' ن') ص ۴۱۔
- محدثین کے نزدیک سند کی تعریف کچھ اس طرح ہے (سلسلة الرجال الموصلہ للمتن) محمود طحان ڈاکٹر۔ تیسیر مصطلح الحدیث۔ ص ۱۵ نیز ملاحظہ فرمائیں۔ السیوطی ۔ تدریب الراوی' ج ۱' ص ۴۴۔
- ابن الصلاح۔ مقدمہ۔ ص ۱۳۵۔
- بدخشی۔ شرح البدخشی' دار الکتب العلمیۃ۔ بیروت ۱۴۰۷ھ ۳۰۸/۲ نیز ملاحظہ فرمائیں طوفی نجم الدین ابن الربیع۔ شرح مختصر الروضۃ۔ مؤسسۃ الرسالۃ۔ بیروت ۱۹۸۸ء ۳۰۸/۲۔ آمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام۔ مطبعہ

المعارف قاہرہ ۱۳۳۲ھ ج ۲' ص ۲۱۔

۹۔ شیرازی محمد بن اسحاق۔ کتاب للمع۔ مکتبہ محمد صالح منصور الباز۔ مکہ مکرمہ' ۱۳۲۵ھ / ۱۶۲۔

۱۰۔ فخر الاسلام بزدوی۔ اصول البزدوی۔ نور محمد کارخانہ تجارت کتب' کراچی۔ تاریخ ندارد۔ ص ۱۴۹' نیز ملاحظہ فرمائیں سرخسی۔ اصول السرخسی۔ تحقیق ابوالوفا واھانی۔ مطابع دار الکتاب العربی قاہرہ۔ ۱۹۷۲ء ج ۱' ص ۲۸۳۔

۱۱۔ بدخشی۔ شرح البدخشی۔ ج ۲' ص ۳۰۲ نیز ملاحظہ فرمائیں' آمدی' الاحکام فی اصول الاحکام' ج ۲' ص ۲۱۔ ابن قدامہ۔ روضۃ الناظر' المطبعۃ السلفیۃ' القاہرۃ ۱۳۹۱ھ ص ۴۸' قطر ۱۴۰۴ھ ص ۲۲۴۔ سمرقندی میزان الاصول فی نتائج المعقول' دار احیاء التراث الاسلامی' ابوالولید باجی احکام الفصول فی احکام الاصول' المؤسسۃ الرسالۃ بیروت۔ ۱۹۸۹ء ص ۲۳۹۔

۱۲۔ سرخسی۔ اصول السرخسی' ج ۱' ص ۲۸۲ نیز ملاحظہ فرمائیں' کشف الاسرار شرح المنار' ج ۲' ص ۶۔ ابن حزم۔ الاحکام فی اصول الاحکام' مکتبہ خانجی مصر' ۱۳۴۵ھ ج ۱' ص ۱۰۴۔

۱۳۔ نسفی۔ کشف الاسرار شرح المنار' دار الکتب العلمیہ لبنان۔ ۱۴۰۶ھ ج ۲ ص ۶۔

۱۴۔ شیرازی۔ کتاب اللمع' ص ۱۶۴
نیز ملاحظہ فرمائیں' ابوالعلی بحر العلوم۔ فواتح الرحموت شرح

مسلم الثبوت' قم منشورات الرضی۔ تاریخ ندارد' ج۲ ص۱۱۵۔ عضدالدین ایجی' شرح مختصر ابن الحاجب' ج۲' ص۵۲۔ بصری' المعتمد' دار الکتب العلمیۃ' بیروت' ۱۴۰۳ھ ج۲'ص۸۶۔

۱۵۔ ابوالولید باجی۔احکام الفصول فی احکام الاصول'ص ۲۴۰

نیز ملاحظہ فرمائیں: بدخشی' شرح البدخشی' ج۲'ص ۲۸۷۔ عضد الدین ایجی' شرح مختصر ابن حاجب۔مطبعۃالکبری الامیریۃ۔ مصر'۱۳۱۸ھ ج۲'ص ۵۲۔

۱۶۔ ابوالولید باجی۔ احکام الفصول فی احکام الاصول'ص ۲۴۰۔

۱۷۔ غزالی۔ المستصفی 'مکتبہ تجاریہ مصر'۱۳۵۶ھ 'ج۱'ص۸۶

نیز ملاحظہ فرمائیں: عبدالعلی بحر العلوم' فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت'ج۲'ص۱۱۔

۱۸۔ قرافی' شرح تنقیح الفصول'مطبعہ الخیریہ' مصر' ۱۳۰۶ھ' ص۱۵۱۔شیرازی' کتاب اللمع' ص ۱۶۴۔ عبدالعلی بحرالعلوم' فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت'ج۲'ص۱۱۶۔

۱۹۔ ابن نجار فتوحی' شرح الکوکب المنیر۔ کلیۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ' مکہ مکرمہ' الکتاب الخامس ج۲:ص ۳۲۵۔

۲۰۔ سمرقندی' میزان الاصول'ص ۴۲۴۔

۲۱۔ سرخسی' اصول السرخسی' ج۱'ص ۲۸۲ نیز ملاحظہ فرمائیں'

آمدی' الاحکام فی اصول الاحکام' ج۲' ص۳۸۔ محمد امین المعروف بہ امیر بادشاہ' تیسیر التحریر' مصر البابی الحلبی ۱۳۵۱ھ' ج۴: ص۳۰۔

۲۲۔ فخر الاسلام بزدوی' اصول البزدوی' ص ۱۵۰۔۱۵۱۔ نیز ملاحظہ فرمائیں' عبد العلی بحر العلوم' فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت۔ ج۲: ص۱۱۹۔

۲۳۔ ارموی۔ التحصیل من المحصول' ج۲: ص۱۰۵۔ سبکی' الابہاج شرح المنہاج' دار الکتاب العلمیۃ' بیروت ۱۹۸۴ء ج۲: ص۲۸۔

۲۴۔ شافعیہ علماء اصول میں سے یہ شرط ابن عیدان ھمدانی (م ۴۳۳ھ) نے اپنی کتاب شرائط الاحکام میں لگائی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں ابن نجار فتوحی' شرح الکوکب المنیر۔ ج۲' ص۳۳۹۔

۲۵۔ عبد العزیز بخاری' کشف الاسرار شرح اصول البزدوی' مکتبہ الصنائع قسطنطنیہ' ۱۳۰۷ھ ج۲: ص۶۸۱۔

۲۶۔ عبد العلی بحر العلوم' فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت' ج۲' ص۱۱۸ نیز ملاحظہ فرمائیں ابن نجار فتوحی' شرح الکوکب المنیر' ج۲: ص۳۲۔

۲۷۔ ارموی' التحصیل من المحصول' ج۲: ص۱۰۵۔ الغزالی محمد بن محمد' المستصفی فی علم الاصول' ج۱' ص۹۰۔

۲۸۔ ابن قدامہ' روضۃ الناظر' ص۵۲ نیز ملاحظہ فرمائیں قرافی' شرح تنقیح الفصول' ص۱۵۱۔ محمد امین بن محمد المختار شنقیطی' مذکرۃ فی اصول الفقہ' قاہرہ' مکتبہ ابن تیمیہ' ۱۹۸۹ء ص۱۲۰۔

۲۹۔ ابن لحام' المختصر فی اصول الفقه' کلیۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ۔ الکتاب الخامس ص۸۱۔

۳۰۔ فخر الدین محمد بن عمر الرازی' المحصول فی علم اصول الفقه' مطبوعات جامعہ محمد بن سعود' ۱۹۸۰ء جزء الثانی' قسم الاول' ص ۳۸۳

نیز ملاحظہ فرمائیں غزالی' المستصفی' ج۱' ص۹۰۔

عبدالعلی بحر العلوم' فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت' ج۲: ص۱۱۹۔

۳۱۔ آمدی' الاحکام فی اصول الاحکام' ج۲' ص۴۲ نیز ملاحظہ فرمائیں: ابن لحام' المختصر فی اصول الفقه' ص۸۱۔

۳۲۔ شیرازی' کتاب اللمع' ص۱۶۲۔۱۶۴

۳۳۔ غزالی' المستصفی' ج۱' ص۹۰۔ نیز ملاحظہ فرمائیں امیر بادشاہ' تیسیر التحریر' ج۳' ص۳۶۔

۳۴۔ ابوالولید باجی' احکام الفصول فی احکام الاصول' ص ۲۴۳۔ نیز ملاحظہ فرمائیں طوفی' شرح مختصر الروضۃ' ج۲: ص۸۷۔

۳۵۔ المائدہ: ۱۲۔

۳۶۔ الانفال: ۶۵۔

۳۷۔ الاعراف: ۱۵۴۔

۳۸۔ بدخشی۔ شرح البدخشی' ج۲: ص ۲۹۲ نیز ملاحظہ فرمائیں آمدی' الاحکام فی اصول الاحکام' ج۲: ص۳۹۔ قرافی' شرح تنقیح الفصول' ص۱۵۲۔

۳۹۔ ابن قدامہ' روضۃ الناظر' ص ۵۱۔
۴۰۔ ابوالولید باجی' احکام الفصول فی احکام الاصول' ص ۲۴۴۔۲۴۵۔
۴۱۔ آمدی' الاحکام فی اصول الاحکام' ج ۲: ص ۳۸ نیز ملاحظہ فرمائیں ابن حزم' الاحکام فی اصول الاحکام' ج ۱: ص ۱۰۵۔
۴۲۔ رجوع فرمائیں' مقالہ ہذا' حوالہ نمبر ۵۹۔
۴۳۔ بدخشی' شرح البدخشی' ج ۲: ص ۳۰۸۔
۴۴۔ مسند احمد بن حنبل۔ ج ۶' ص ۴۵۰ (بقیہ حدیث ابی درداء)
۴۵۔ ایضا' نیز ملاحظہ فرمائیں۔ ابن نجار فتوحی۔ شرح الکوکب المنیر' ج ۲' ص ۳۴۲

عبید اللہ فہد

علامہ ابن خلدون کا ادبی اسلوب

علامہ عبدالرحمٰن بن محمد بن خلدون (۷۳۲-۸۰۸ھ ۱۳۳۲-۱۴۰۶ء) تاریخ اسلام کی ان نامور اور قابل فخر شخصیات میں سے ہیں جن کی زندگی، خدمات اور افکار کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں نے آپ کے افکار و نظریات اور علم العمران اور تاریخ نگاری کے اصولوں کے سلسلے میں تشکیل کردہ آپ کے رجحانات اور بنیادوں پر معرکہ آراء بحثیں کی ہیں۔ علم العمران (سوشیالوجی) کے بانی اور مؤسس کی حیثیت سے آپ کا جس قدر تفصیلی و تجزیاتی مطالعہ مغرب میں ہوا شاید امام غزالیؒ (۴۵۰-۵۰۵ھ /۱۰۵۸-۱۱۱۱ء) کے علاوہ کسی دیگر مسلم مفکر کو یہ امتیاز اور خوش بختی حاصل نہ ہو سکی۔

علامہ ابن خلدون اور امام غزالی پر مغربی محققین اور قلم کاروں نے اپنی توجہات کو مرکوز کیا اور ان کے افکار و خدمات کو موضوع بحث بنایا تو بلاشبہ اس کی بنیادی وجہ ان مفکرین کے امتیازی کارنامے اور منفرد خدمات تھیں مگر

ڈاکٹر عبید اللہ فہد فلاحی، ریڈر شعبہ اسلامک اسٹڈیز، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

اسلامی تاریخ و تہذیب کے ایک طالب علم کو یہ بات کھٹکتی ہے کہ دوسرے ممتاز مفکرین اور نسبتاً زیادہ قد آور شخصیات کو ان مغربی مصنفین نے موضوع بحث کیوں نہ بنایا اور ان کے افکار و نظریات ان کی توجہ اور عنایت کیوں حاصل نہ کرسکے۔ مثال کے طور پر شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ (۶۶۱۔۷۲۸ھ / ۱۲۶۳۔۱۳۲۸ء) اسلامی تاریخ کے وہ مایہ ناز مصلح و مجدد ہیں جنہوں نے جہاد و اجتہاد کے دونوں میدانوں میں اپنی صلاحیتیں اسلام کے لئے وقف کیں۔ غیر اسلامی افکار کے اختلاط کے خلاف نبرد آزمائی کی، تحریف و تلبیس کے لئے کوشاں تمام عناصر اور گروہوں کے خلاف سینہ سپر رہے، عقل و نقل میں موافقت کے مسئلہ پر دلائل کے انبار لگادیئے اور اصلاح و تجدید کا وہ عظیم الشان کارنامہ انجام دیا کہ تاریخ اسلامی میں منفرد مقام کے حامل قرار پائے مگر ان کے بے لچک رویہ، ٹھیٹھ اسلامی منہاج، خالص اسلامی طریقہ کار کی وجہ سے مغرب نے انہیں قابل توجہ نہ سمجھا۔ یہی سلوک دیگر علماء و مصلحین کے ساتھ بھی روا رکھا گیا۔

علامہ ابن خلدون کی جو تحریریں خوش بختی سے دستیاب ہیں ان میں اسلامی تاریخ کے موضوع پر آپ کی کتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في ايام العرب والعجم والبربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر اور خود نوشت كتاب التعريف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً بڑی اہم سمجھی جاتی ہیں۔ پہلی کتاب کو مصنف نے تین بڑے حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر حصے کو الكتاب کا نام دیا ہے۔ اس کتاب کا پہلا حصہ ہی المقدمه کے نام سے معروف ہے جس میں فاضل مصنف نے تاریخ نگاری کے اصول اور نظریہ علم العمران کی اساسیات قائم کی ہیں جن کی وجہ سے علامہ ابن خلدون کو بیز

الاقوامی شہرت حاصل ہوئی اور جس کے ترجمے دنیا کی مختلف زبانوں میں کئے گئے۔

علامہ ابن خلدون ایک فلسفی، مورخ اور بانیٔ علم العمران ہی نہ تھے۔ ان کا شمار عربی ادب کے اساطین اور کتابت و انشاپردازی کے اعلام میں ہوتا ہے۔ آپ نے سلطانلمغرب الاقصیٰ ابو سالم بن ابو الحسن (م ۷۶۲ھ) کے دربار میں کاتب السِرّ والانشاء کے عہدہ پر بھی کام کیا تھا اور خطوط نگاری و مراسلت میں ممتاز مقام حاصل کیا تھا۔ آپ نے اس فن کو سجع کی بیڑیوں سے آزاد کر کے کلام مرسل کی طرح ڈالی تھی (۱)۔ عربی ادب و بیان اور بلاغت وانشاپردازی کی تاریخ پر آپ کی گہری نظر تھی۔ آپ کو ان فنون کی امہات کتب اور بنیادی مآخذ و مصادر پر تبحر حاصل تھا۔اپنی خود نوشت میں آپ نے زندگی کے ابتدائی مراحل میں جن زیر درس کتابوں کا تذکرہ کیا ہے ان میں امام شاطبی کے دونوں قصائد، ابن عبدالبر کی کتاب التقصیٔ لاحادیث الموطّا،ابن مالک کی کتاب التسہیل، فقہ میں مختصر ابن الحاجب، دیوان ابوتمّام، دیوان المتنبّی اور کتاب الأغانی بطور خاص قابل ذکر ہیں۔(۲)

المقدمہ میں آپ نے علوم وفنون اور خاص طور سے لسانیاتی علوم کے مطالعہ پر جو قابل قدر بحثیں کی ہیں اور اپنے افکار و نظریات پیش کئے ہیں ان سے بھی آپ کے علمی تبحر اور فضل وکمال کا پتہ چلتا ہے۔اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان علوم کے آغاز و ارتقاء کے تمام مراحل پر آپ خصوصی دسترس رکھتے تھے اور ان کے اہم علماء اور شخصیات کی خدمات پر آپ کا ناقدانہ مطالعہ تھا۔ علم نحو پر گفتگو کرتے ہوئے وہ الخلیل، سیبویہ، ابن مالک، ابن الحاجب، زمخشری اور جمال الدین ابن ہشام کا حوالہ دیتے ہیں۔(۳) علم

اللغۃ کے ارتقاء پر وہ الخلیل، الزبیدی، الزمخشری، الثعالبی، ابن السکیت اور ثعلب کا تذکرہ کرتے ہیں۔(۴) علم البیان کے حوالہ سے ان کی تحریروں میں جعفر بن یحییٰ، الجاحظ، قدامہ، السکاکی اور القزوینی جیسے ادیبوں کے نام ملتے ہیں اور یہ تبصرہ بھی ملتا ہے کہ علوم بلاغت میں مشرقی علماء مغرب کے ادیبوں کے مقابلہ میں زیادہ پختہ، باذوق اور باصلاحیت ہیں کیونکہ ادباء مشرق عمران و ثقافت سے قریب تر ہیں البتہ علم بدیع میں علماء مغرب کی خدمات بھی بڑی وقیع ہیں۔ انہوں نے کتاب العمدۃ کے مصنف ابن رشیق کا بھی ذکر کیا ہے۔(۵)

علم ادب پر محو کلام ہوتے ہیں تو ابن قتیبہ کی ادب الکاتب، المبرد کی الکامل، جاحظ کی کتاب البیان والتبیین اور ابو علی القالی کی کتاب النوادر پر زور دیتے ہیں اور یہ تبصرہ بھی فرماتے ہیں کہ ہم نے تعلیمی مجلسوں میں اپنے شیوخ سے سنا ہے کہ ادب کی اساسی کتب بس یہی چار ہیں، بقیہ ان کا ضمیمہ یا فروع ہیں۔(۶)

شاعری کی خصوصیات

علامہ ابن خلدون نے شاعری کے میدان میں بھی قدم رکھا مگر انہیں ہمیشہ یہ احساس رہا کہ وہ اس میدان کے شہ سوار نہیں ہیں اور انہیں معیاری شاعری پر قدرت حاصل نہیں ہے۔(۷) کتاب التعریف میں کل گیارہ قصائد مذکور ہیں جو مدح و وصف، تہدیہ و تہنیت، اعتذار اور ولادت نبویؐ جیسے موضوعات کا احاطہ کرتے ہیں۔ فاضل مصنف نے یہ تذکرہ بھی کیا ہے کہ سلطان ابوسالم مرینی کی شان میں جن دو قصیدوں کا کتاب التعریف میں بیان ہے ان کے علاوہ دوسرے متعدد قصائد ممدوح کے تعلق سے انہوں نے کہے تھے مگر وہ محفوظ نہ رہ سکے۔ لسان الدین ابن الخطیب

(۷۱۳-۷۷۶ھ) نے بھی سلطان مغرب عمر بن عبد اللہ کی مدح میں ابن خلدون کا ایک قصیدہ رقم کیا ہے جو اس خود نوشت میں شامل نہیں ہے۔(۸)
سلطان ابو العباس تیونس کی شان میں مصنف نے سو اشعار پر مشتمل ایک قصیدہ اس وقت کہا جب کہ ۷۸۴ھ کے اوائل میں انہوں نے کتاب العبر کا پہلا نسخہ پیش کیا تھا۔ اس قصیدہ میں شاعر اپنی کتاب کا تذکرہ اس طرح کرتے ہیں:

إليك من سير الزمّان و اهله

عِبرا يدين بفضلها من يعدل

صحفاً تترجم عن أحاديث الألى

درجوُا فتجمل عنهم و تفصل (۹)

(آپ کی خدمت میں زمانہ اور اہل زمانہ کے حالات میں سے چند نصائح (کتاب العبر) پیش کرتا ہوں جن کے فضل کا ہر وہ شخص معترف ہے جو عدل و انصاف پر گامزن ہے!
یہ دستاویزات ہیں جو اگلوں کی حکایات اور واقعات کی ترجمانی کرتے ہیں آپ مفصل معلومات حاصل کر لیں یا اجمال سے کام لے لیں!)
۷۵۹ھ میں شاعر نے دو سو اشعار پر مشتمل ایک قصیدہ کہا اور سلطان ابو عنان سے عفو و درگزر اور جیل سے رہائی کی درخواست کی۔ اس قصیدہ کے چند اشعار اس طرح ہیں:

على اىّ حال للّيالى أعاتب

و أىّ صروف للّزمان أغالب

كفى حزنا أنىّ على القرب نازح

و أنى علىٰ دعوىٰ شهودى غائب

و أنىّ على حكم الحوادث نازل

تسالمنى طوراً و طوراً تحارب (۱۰)

(زمانہ کے کن حالات و آفات کو میں لعنت و ملامت کروں اور وقت کی کن کن گردشوں پر غالب آنے کی جدوجہد کروں؟ اس سے زیادہ باعث رنج و غم اور کیا ہو سکتا ہے کہ میں نزدیک ہوتے ہوئے دور ہوں اور میں حاضری کا دعویٰ کرنے کے باوجود غیر حاضر ہوں!

اور میں حوداث کا مہمان بن کر رہ گیا ہوں، کبھی آپ صلح جوئی سے کام لیتے ہیں اور کبھی آمادۂ عداوت ہو جاتے ہیں اور مخالفت پر اتر آتے ہیں!)

سلطان ابو سالم کی مدح میں ۷۶۲ھ میں میلاد النبیؐ کی رات میں جو قصیدہ کہا ہے اس میں حضور اکرم ﷺ کے مناقب و فضائل اور خوارق و معجزات کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ قصیدہ کی ابتداء کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

أسرفن فی هجری و فی تعذیبی

و أطلن موقف عبرتی و نحیبی

و أبَیَن یوم البینِ وقفة ساعة

لوداع مشغرف الفؤاد کیئب

لله عهد الظاعنین وغادروا

قلبی رهین صبابة و وجیب

غربت رکائبهم و دمعی سافح

فشرقت بعدهم بماء غروب

یا ناقعاً بالعتب غُلّة شرقهم

رحماك فی عذلی و فی تأنیبی

یستعذب الصبُّ الملام و انّنی

ماء الملام لدیّ غیر شروب

(انہوں نے مجھے بالکل بے تعلق کر دیا ہے اور مجھے سخت عذاب میں مبتلا کر رکھا

ہے، اور میری آہ وزاری اور چیخ وپکار کو دراز کردیا ہے!
جدائی کے دن انہوں نے عین وقت پر جدا کردیا، ایک غم زدہ و بے چین اور مغموم دل کو وداع کہنے کے لئے!
کوچ کرنے والوں کا عہد بھی خوب ہے، انہوں نے میرے قلب کو سوزش عشق اور درد جنوں کا مرہون بنا کر چھوڑا
ان کی سواریاں نگاہوں سے اوجھل ہوگئیں اور میرے آنسوؤں کی جھڑی لگی ہوئی ہے، میں نے ان کے چلے جانے کے بعد اپنے آنسوؤں سے شادابی حاصل کی
اے غصہ وملامت کے ذریعہ شوق وجذب کی پیاس بجھانے والے، میرے حال پر رحم کر، مجھے بے یار ومددگار مت چھوڑ اور زیادہ لعنت ملامت نہ کر!
عاشق بے حال ملامت کو شیریں سمجھنے لگا ہے اور میرے پاس اب ملامت کے سوا کوئی اور مشروب نہیں ہے)

پھر وہ سرکار رسالتمآب ؐ سے گویا ہوتے ہیں:

انیّ دعوتُک واثقاً بإجابتی
یاخیرَ مدعو و خیرَ مجیب
قصّرتُ فی مدحی فإن یک طیبّاً
فبما لذکرك من أریج الطیب
ماذا عسی یبغی المطیل وقد حوی
فی مدحك القرآن کلّ مطیبِ
یاهل تبلّغنی الّلیالی زورة
تُدنی إلی الفوز بالمرغوب
أمحو خطیئاتی بإخلاصی بها
و أحطّ اوزاری وإصر ذنوبی (۱۱)

(میں نے تجھے پکارا اس اعتماد کے ساتھ کہ میری پکار سنی جائے گی، اے وہ خیر الخلائق ہستی جو پکاری جاتی ہے اور اے دعوت و فریاد پر لبیک کہنے والی اعلیٰ ترین شخصیت!

میں نے مدح میں کوتاہی کی ہے لیکن اگر یہ قابل قبول ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تیرا ذکر خود مشک و عنبر ہے!

طول طویل مدحیہ قصیدہ کہہ کر شاعر کیا حاصل کر لے گا جب کہ خود قرآن نے تیری مدح و توصیف میں ہر بھلا کلمہ کہہ دیا ہے!

اے کاش کہ ایام مجھے ایک زیارت سے مشرف کرادیں اور مرغوب و محبوب تک رسائی کی کامیابی کو مجھ سے قریب کر دیں!

ان اشعار میں اپنے اخلاص و محبت کا اظہار کر کے میں اپنے گناہوں کو دھو رہا ہوں اور اپنی کوتاہیوں اور نارسائیوں کا بوجھ ہلکا کر رہا ہوں!)

ان چند نمونوں کو سامنے رکھ کر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ علامہ ابن خلدون نے اگرچہ شاعری کے میدان میں اپنی نارسائی کا اعتراف کیا ہے مگر ان کے کلام کو شعری محاسن سے عاری یا شعر و ادب کے معیار سے فروتر قرار نہیں دیا جاسکتا۔ وہ کوئی بلند پایہ شاعر نہ تھے نہ انھوں نے اپنی فطری صلاحیتوں اور خدا داد قابلیتوں کے اظہار کے لئے شاعری کو اپنی جولان گاہ بنایا تھا۔ اس کے باوجود ان کی شاعری میں زور بیان، قوت تاثیر اور حسن تعبیر بدرجہ اتم موجود ہے اور اس کی وجہ عربی ادب و شعر کے وسیع ذخیرہ پر ان کی گہری نظر اور بہترین اشعار کو حافظہ میں محفوظ رکھنا تھا۔

علامہ کے اشعار میں حسین پیکر تراشی، خوبصورت منظر نگاری اور ادب وانشاء کی گل کاری نظر آتی ہے۔ بادشاہ سوڈان نے سلطان ابو سالم کی خدمت میں ہدایا ارسال کئے جن میں ایک زرافہ بھی تھا۔ اس موقع پر علامہ

نے ایک مدحیہ قصیدہ کہا جس میں غزل کی شان جھلکتی ہے۔ اس قصیدہ میں زرافہ کا بھی تذکرہ ہے۔ اس کی خصوصیات، خوبصورتی و رعنائی، رنگ، گردن کی لمبائی، جنگل کی زندگی سے اس کی محبت اور صحرائی مشقتوں سے نبرد آزمائی کی صلاحیت پر شاعر نے جس طرح مضمون کو سورنگوں میں باندھا ہے وہ پڑھنے اور لطف لینے سے تعلق رکھتا ہے۔ (۱۲)

علامہ کے اعتذاری قصیدوں میں التماس و التجا، دفاع نفس اور وکیل صفائی کی ترجمانی نظر آتی ہے۔ وہ اپنی خامیوں اور کوتاہیوں کا اعتراف کرتے ہیں۔ اپنی کمزوریوں کو تسلیم کرتے ہیں اور مخاطب کی عظمت، خوئے دلنوازی، عفوودرگزر کی عادت اور چشم پوشی کی خصلت سے اپیل کرتے ہیں۔ ان اشعار میں غایت درجہ کے تذلل کا اظہار، خوشنودی کی بازیافت کی کوشش اور عطف وکرم کی بازیابی کا سراغ ملتا ہے۔ ان تمام اشعار میں تکلف و تصنع اور آورد نہیں بلکہ فطری اسلوب اور قدرتی طرز ادا کی کارفرمائی ہے۔ وہ بدائع و سجائع اور محسنات لفظیہ کے قائل نہیں بلکہ مفہوم و مدعا کے براہ راست اظہار پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ (۱۳)

نثر نگاری کی خصوصیات

علامہ ابن خلدون کی ادبی صلاحیتوں کی اصل جولان گاہ عربی نثر ہے۔ اس میدان میں ان کی انفرادیت اور امتیازی شان نمایاں ہے۔ علامہ نے عربی نثر کو سجع و بدیع کی قید سے آزاد کیا۔ وضاحت و صراحت، حقائق کی براہ راست تعبیر، علمی و سائنسی طرز نگارش، قوت دلیل و برہان، فکر کی پختگی اور ہم آہنگی، الفاظ کی سہولت و چاشنی وہ امتیازی اوصاف ہیں جو علامہ کی نثری تحریریوں میں پائے جاتے ہیں۔ علامہ نے اس علمی اسلوب کو اختیار کر کے اسالیب ادب میں

کسی نئی منہاجیات کی طرح نہیں ڈالی تھی بلکہ یہ تو اس کلاسیکی عربی اسلوب کا احیاء تھا جو عربی زبان کے زرین دور کا طرہ امتیاز تھا جس کی جھلکیاں ہم کو اموی دور کے ادیب عبدالحمید الکاتب (م ۱۳۲ھ) سے لے کر عباسی دور کے ادیبوں الجاحظ (۱۶۰۔۲۵۵ھ) وغیرہ میں نظر آتی ہیں۔ یہ علمی اسلوب بعد کے ادوار میں مختلف اسباب و محرکات کے تحت مضمحل ہو گیا اور مختلف عرب ممالک میں رکیک اور سقیم اسلوب رائج ہو گیا جس میں سجائع و بدائع اور تکلفات کی زیادہ اہمیت تھی۔ معنیٰ و مفہوم سے زیادہ زور الفاظ کی ساخت اور تراکیب کے استعمال پر ہونے لگا تھا جس کی طرف خود مصنف علام نے اشارہ کیا ہے کہ اس دور کی نثر سجع، تجنیس اور توریہ جیسی اصناف سے بوجھل ہو گئی تھی:

"ان اصناف کی بہ تکلف آورد اور جبری اہتمام نے کلام کی اصلی اور بنیادی ترکیبوں سے غفلت کو جنم دیا ہے اور ان سے استفادہ میں رکاوٹ پیدا ہو گئی ہے۔ بلاغت کا صفایا ہو گیا ہے اور کلام میں ان لفظی تحسینات کے سوا کچھ باقی نہیں بچا ہے۔ یہی اسلوب معاصرین کے کلام پر عام طور پر حاوی ہے۔" (۱۴)

چنانچہ علامہ ابن خلدون نے ان لفظی بھول بھلیوں سے عربی نثر کو نکالا اور اسے صاف ستھرا، علمی و ادبی پیراہن عطا کیا جس کی امتیازی صفت مرسل نثر نگاری تھی۔ اس دور کی نثر پر ابن العمید (م ۳۵۹/۳۶۰ھ) اور قاضی الفاضل (۵۲۹۔۵۹۶ھ) کے اسلوب کی چھاپ تھی۔ علامہ نے ان کی تقلید کرنے کے بجائے اس طرز تحریر پر تنقید کی اور کلام میں ترسّل کے اسلوب کو ترجیح دی۔ اپنے معاصرین پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"متاخرین نے نثر میں شعر کے اسالیب کے استعمال کا آغاز

کیا، سجع کی کثرت، مقفیٰ جملوں کی بہتات اور نسیب کی پیش کش عام ہو گئی تا کہ اغراض کی تکمیل ہو سکے۔ آپ غور کریں تو اس قسم کی نثر کو شعر ہی کا حصہ پائیں گے۔ ان دونوں میں وزن کے سوا کوئی فرق باقی نہیں رہا۔ متاخر انشاپردازوں نے اسی طریقہ کو جاری رکھا، شاہی تخاطب اور مراسلت میں بھی اسی کا استعمال کیا، پوری نثر میں اسی پسندیدہ فن کا چلن عام کیا، تمام اسالیب اس سے خلط ملط کر دیئے اور اہل مشرق نے خصوصاً نثر مرسل کو چھوڑ دیا اور اسے طاق نسیاں کے حوالہ کر دیا۔ اس دور کے تمام سلطانی مراسلات میں یہی اسلوب جاری و ساری ہو گیا جب کہ بلاغت کے نقطۂ نظر سے یہ درست نہیں ہے کیونکہ مقتضائے حال پر کلام کو منطبق کرنے کے لئے مخاطب اور متکلم دونوں کی رعایت ضروری ہے۔ اس مسجع و مقفیٰ نثر میں متاخرین نے شعری اسالیب داخل کر دیئے ہیں ناگزیر ہے کہ سلطانی مراسلات کو اس فن سے دور رکھا جائے۔"(۱۵)

علامہ ابن خلدون کی نثر کی دوسری امتیازی خصوصیت ان کا زور ستدلال اور قوت تاثیر ہے خاص طور سے جب کہ ان کی تحریر میں جذبہ کی شدت اور قلبی وابستگی کی حدت بھی کام کر رہی ہو۔ مثال کے طور جب وہ خلیفہ ہارون رشید اور ان کی بہن عباسہ کی مدافعت کرتے ہیں اور ان ضعیف ور موضوع روایات سے بحث کرتے ہیں جو خاندان برامکہ پر خلیفہ کے عتاب نازل ہونے سے متعلق تاریخ کی کتابوں میں موجود ہیں تو ان کا قلم خطابی

اسلوب میں بڑا پرجوش اور آمادہ پیکار نظر آتا ہے:

"افسوس ہے۔ کیا دین و مذہب، والدین اور عظمت و جلال میں عباسہ کا یہی منصب ہے؟ آخر کو وہ عبداللہ بن عباسؓ کی اولاد ہیں درمیان میں صرف چار نسلوں کا فرق ہے۔ یہ پوری نسل دین کے اشراف اور ملت کے اکابر میں شمار ہوتی ہے اور عباسہ محمد المہدی بن عبداللہ بن ابو جعفر المصور بن محمد سجاد بن علی ابوالخلفاء بن عبداللہ ترجمان القرآن ابن العباس عم النبیؐ کی دختر ہیں، ایک خلیفہ کی صاحبزادی اور ایک خلیفہ کی بہن ہیں جنہیں اقتدار وقت اور خلافت نبوی کا تحفظ حاصل ہے، رسول کی صحبت اور عمومت کا اعزاز ملا ہوا ہے، ملت کی اقامت اور نوروحی کا اکرام جن پر سایہ فگن ہے، تمام اطراف سے جہاں ملائک کا ہبوط و نزول ہوتا رہا ہے، جو عروبہ کی بدوی تہذیب اور دین کی سادگی سے قریب تر اور عیش کوشی کی رسوم اور فحش کی چراگاہوں سے دورتر ہیں، اگر عفت و پاکدامنی یہاں سے رخصت ہو جائے تو پھر کہاں ملے گی؟ طہارت اور تقویٰ ان گھرانوں سے روٹھ جائے تو کہاں اس کا دل لگے گا؟ آخر جعفر بن یحییٰ سے اس کا نسب کیسے قائم کیا جائے گا اور ایک عجمی مولیٰ سے اس کا عربی شرف و حسب کیسے گندا کیا جاسکے گا؟ کیا اس وجہ سے کہ اس کے اجداد فارس کے تھے؟ کیا اس بنا پر کہ اس کے اجداد کا رسول اکرمؐ کے چچا سے ولاء کا تعلق تھا اور وہ اشراف قریش میں سے تھے؟

آخر خلیفہ رشید کو یہ کیسے گوارہ ہو سکتا تھا کہ بلند ہمتی اور آباء واجداد پر فخر کرنے کے باوجود وہ کسی عجمی مولیٰ سے خاندانی رشتہ قائم کرلے؟" (۱۶)

علامہ ابن خلدون کا ایک امتیاز یہ بھی ہے کہ آپ نے جو افکار و نظریات پیش کئے ان کے لئے الفاظ تو وہی استعمال کئے جو عربی زبان میں رائج تھے مگر ان الفاظ کو جو تعبیر دی اور معانی و مفاہیم عطا کئے ان کی وجہ سے وہ الفاظ مخصوص اصطلاحات کے قالب میں ڈھل گئے اور ان کے مخصوص علمی تصورات متعین ہوگئے۔ اسی طرح آپ نے عربی الفاظ کی اصل سے ایسے مفردات بنائے جن کا اشتقاق پہلے رائج نہ تھا۔ علامہ نے یہ خدمت اپنے نئے نظریات کی ترویج کی غرض سے انجام دی۔ چنانچہ وہ خود ارباب تصوف پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"پھر ان کے مخصوص آداب ہیں اور ان کی محفلوں میں مخصوص اصطلاحیں بولی جاتی ہیں کیونکہ لغوی وضع اور ساخت تو معروف اور مانوس معانی کے لئے ہیں اگر ہمیں ایسے معانی سے سابقہ پیش آیا جو معروف نہیں ہیں تو ہم نے ان کی تعبیر کے لئے ایسی اصطلاح استعمال کی جو آسانی سے سمجھ میں آسکے۔" (۱۷)

مثال کے طور پر علامہ نے جن الفاظ کو مخصوص علمی اصطلاحات کا درجہ دیا ان میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

علم العُمران : سوشیالوجی

عصبیة : قبائلی، خاندانی اور سیاسی حمایت

عرب (۱۸) : دیہاتوں میں بسنے والے عرب بدو

الاجتماع الانسانی : معاشرہ انسانی جس میں تہذیب و ثقافت ہو
العُمران البدوی : بدویانہ معاشرہ جس میں بدویانہ ثقافت کی کارفرمائی ہو
الأمم الوحشیة : تہذیبی زندگی سے نا آشنا اقوام
المَلکة : فطری صلاحیت
تاثیر الهواء فی اخلاق البشر: اخلاق انفرادی واجتماعی پر آب و ہوا کے اثرات
المغلوب مؤلع بالاقتداء بالغالب : مفتوحہ اقوام ہمیشہ فاتح اقوام کی مقلد ہوتی ہیں
ان الدولة لها اعمار طبیعیة کما للأشخاص : اشخاص کی طرح حکومتوں کی بھی طبعی عمر ہوتی ہے
الذوق الادبی : کلام عرب کے حفظ و ممارست اور تکرار سے اور خاص تراکیب کے فہم سے پیدا ہونے والی ادبی صلاحیت جو خالص وجدانی ہوتی ہے، اور ارباب ادب و بلاغت کی معیت و صحبت اختیار کرنے سے پیدا ہوتی ہے
الحضارة : شہری طرز زندگی
البداوة : دیہاتی زندگی کے طور طریقے

ان الفاظ کے عربی زبان و ادب میں مستعمل ہونے کے باوجود کوئی متعین معانی نہ تھے۔ ابن خلدون نے پہلی بار انہیں اصطلاحات کی شکل میں استعمال کیا۔ ان کو مخصوص تہذیبی و علمی مفاہیم کا جامہ پہنایا۔ چنانچہ عربی زبان وادب میں یہ اصطلاحات اور ان کے مخصوص معانی رائج ہو گئے۔

ابن خلدون ایک بہت بڑے حکیم، فلسفی، مورخ، ماہر و موسّس علم العمران اور مایہ ناز ادیب تھے مگر معصوم نہ کہ عصمت صرف انبیاء کرام کا امتیازی وانفرادی وصف ہے۔ عربی ادب اور بلاغت کے نقطۂ نظر سے علامہ کی

تحریروں میں کہیں کہیں سقم محسوس ہوتا ہے جو فصیح عربی زبان کے معیار پر پورا نہیں اترتا۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل تراکیب کا استعمال کھٹکتا ہے:

"لا بدّ و أن ...."

"لایترك شیئاً الاّ و احصاہ ...."

"لم یقتصر علیٰ ھذا بل و اخذ یعمل کیت و کیت............"

"ھذہ الشروط تتوفر فی ...."

"و یوفقنا علیٰ کذا......"

"و ھذا الامر و ان کان کذا و کذا الا انه کیت و کیت" (۱۹)

اسی طرح عصبیة کی جمع عصائب اور صناعة کی جمع صنائع استعمال کرنا یا تفنّنوا کلمہ کو افتنّوا کے معنی میں بولنا بھی محل نظر ہے۔ بسا اوقات جملے بڑے طویل ہو جاتے ہیں اور ان میں متعدد جملے داخل ہو جاتے ہیں جس سے معانی گڈمڈ ہو جاتے ہیں اور مختلف تاویلات کی گنجائش نکل آتی ہے۔ کبھی کبھی بعض الفاظ کی بے جا تکرار بھی نظر آ جاتی ہے۔ (۲۰)

سجائع و بدائع اور لفظی محسنات کے استعمال میں مصنف نے بڑی احتیاط برتی ہے اور کلام مرسل کے استعمال پر زور دیا ہے مگر مقدمہ کا خطبہ اس سے مستثنیٰ نظر آتا ہے۔ اس کی زبان تکلفات و تصنعات سے پر اور کنایہ و استعارہ سے بوجھل ہے۔ مسجع و مقفیٰ الفاظ اور جملوں کا استعمال بھرپور ہے۔ ممکن ہے کہ اس کو توجیہ یہ کی جائے کہ اس دور میں ہر کتاب کا افتتاحیہ مصنف کی ادبی لیاقت اور بلاغتی مہارت کا پیمانہ سمجھا جاتا تھا اسی لئے علامہ نے بھی اپنی انشاء پردازی کے جوہر دکھائے ہوں۔ دیکھئے ذیل کی عبارت میں کتنی آورد اور الفاظ و مترادفات کا کتنا فراخدلانہ استعمال ہے:

"الحمد لله الذی له العزۃ و الجبروت، و بیدہ

الملک و الملکوت،ولہ الاسماء الحسنی والنعوت، العالم فلایعزب عنہ ما تظھرہ النجوی او یخفیہ السکوت، القادرفلایعجزہ شئی فی السمٰوات والارض ولایفوت"(۲۱)

(ساری حمد اللہ کے لئے ہے جو ہر عزت اور جبروت کا مالک ہے، اسی کے ہاتھ میں اقتدار اور ریاست ہے، اسی کے لئے تمام اچھے نام اور ساری خوبیاں ہیں، وہ عالم ہے اس سے کوئی چیز مخفی نہیں خواہ نجوئی اسے ظاہر کردے یا خاموشی اس پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرے۔ وہ قوت و طاقت والا ہے، آسمان و زمین کی کوئی چیز نہ اس کے دائرہ قدرت سے باہر ہو سکتی ہے نہ اسے بے بس کر سکتی ہے۔)

احادیث و آثار کے حوالہ میں بھی فاضل مصنف سے کہیں کہیں بے احتیاطی ہوگی ہے گرچہ اس طرح کی مثالیں بہت کم ہیں۔ مثال کے طور پر المقدمة السادسة میں وحی اور رؤیا پر گفتگو کرتے ہوئے مصنف نے ایک حدیث کا حوالہ دیا ہے:

ففی الحدیث کان مما یعالج من التنزیل شدۃً(۲۲)

ایک دوسرے مقام پر یہی حدیث اس طرح نقل ہوئی ہے:

و قالت عائشة "کان ممایعانی من التنزیل شدۃً۔"(۲۳)

دونوں مقامات پر حدیث کے جو الفاظ آئے ہیں ان میں اختلاف ہے۔ ایک جگہ یعالج کا فعل ہے اور دوسری جگہ یعانی کا۔ حدیث کے الفاظ دونوں مقامات پر غلط ہیں۔ مزید برآں حدیث کی راوی حضرت عائشہؓ نہیں بلکہ حضرت ابن عباسؓ ہیں۔ اصل حدیث کے الفاظ اس طرح ہیں:

حدثنا موسی بن اسماعیل قال حدثنا ابوعوانة قال حدثنا ......عن ابن عباس ...... قال: "كان رسول الله ﷺ يعالج من التنزيل شدةً" (۲۴)

علامہ نے ایک مقام پر یعانی کے الفاظ استعمال کئے ہیں جو غلط ہے اسی طرح دونوں مقامات پر "مما" کا اضافہ کیا ہے جو عربی زبان کے قواعد کی رو سے بھی غلط ہے اور حدیث کے نص سے ہم آہنگ بھی نہیں ہے۔ (۲۵)

یہ درست ہے کہ علامہ ابن خلدون کی اصل شہرت اور ان کا مابہ الامتیاز کارنامہ عربی ادب و بلاغت کے میدان میں ان کی فتوحات نہیں ہیں بلکہ وہ ایک مایہ ناز مورخ، ایک مدبر و فلسفی اور علم العمران کے بانی و محقق کی حیثیت سے مشرق و مغرب میں یکساں طور پر مقبول و محترم قرار پائے۔ تاہم ان کی موثر تحریر، ان کے علمی اور سادہ اسلوب، ان کے طرز استدلال اور ان کی قوت فکر نے نہ صرف اپنے دور کو متاثر کیا بلکہ بعد میں آنے والے ادیبوں اور مفکروں نے بھی ان سے خاصا استفادہ کیا اور اس طرح عربی زبان کو از سر نو ایک علمی و سائنسی زبان بنانے میں آپ کی خدمات کو نظر انداز کیا جا سکتا۔

حواشی

۱۔ ابن خلدون، كتاب التعريف بابن خلدون و رحلته شرقاً و غرباً، لجنة التعريف والترجمہ والنشر، مصر، ۱۹۵۱ء، ص ۷۰

۲۔ ابن خلدون، كتاب التعريف، حوالا بالا، ص ۵۱۔۵۵

۳۔ مقدمہ ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية، مصر، ص ۵۴۶۔۵۴۷

۴۔ نفس مصدر، ص ۵۴۸۔۵۴۹

۵۔ نفس مصدر، ص ۵۵۰۔۵۵۳

۶۔ نفس مصدر، ص ۵۵۳۔۵۵۴

۷۔ ابن خلدون، کتاب التعریف، حوالہ بالا، ص ۷۰

۸۔ لسان الدین ابن الخطیب، نفح الطیب، جلد ۴، ص ۱۴

۹۔ ابن خلدون، کتاب التعریف، حوالہ بالا، ص ۶۸

۱۰۔ نفس مصدر، ص ۴۴۔۴۵

۱۱۔ نفس مصدر، ص ۴۵۔۴۶

۱۲۔ نفس مصدر، ص ۷۵

۱۳۔ تاہم بعض مصنفین نے ابن خلدون کے اشعار پر بعض اشکالات بھی وارد کئے ہیں، مثلاً ان کی شاعری میں موضوعات میں ربط و تعلق نہیں پایا جاتا۔ وہ ایک مقصد سے دوسرے مقصد و مضمون کی طرف یکایک منتقل ہو جاتے ہیں یا مثال کے طور پر ان کی شاعری میں خیال آفرینی کی بڑی قلت محسوس ہوتی ہے اور عقلی علوم سے ان کی محبت و شیفتگی نے ان کی شاعری کو بھی خشک بنادیا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے: احمد محمد الحوفی، مع ابن خلدون، مکتبہ نہضہ مصر، ۱۹۵۲ء، ص ۱۵۹۔۱۶۱

۱۴۔ بحوالہ ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، (تحقیق) مقدمہ ابن خلدون، لجنۃ البیان العربی، قاہرہ، طبع الاول ۱۹۵۷ء / ۱۳۷۶ھ، ج ۱، ص ۹۷

۱۵۔ مقدمہ ابن خلدون، مطبعہ مصطفیٰ محمد، مصر، ص ۵۶۷

۱۶۔ مقدمہ ابن خلدون، ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۲۲۹

۱۷۔ نفس مصدر، ج ۳، ص ۱۰۶۵

۱۸۔ علامہ ابن خلدون نے المقدمہ میں عرب کا لفظ اُن بدوی اعراب کے لئے استعمال کیا ہے جو شہروں سے باہر چرواہوں کی زندگی گذارتے ہیں، خیموں میں عمر گزار دینا، بکریوں اور اونٹوں کے دودھ، گوشت اور اون سے ضروریات پوری کرنا اور حسب ضرورت مستقل رہائش تبدیل کرتے رہنا جن کا طرۂ امتیاز ہے۔ یہ لفظ دراصل شہری باشندوں کے مقابلہ میں استعمال ہوا ہے۔ مگر ڈاکٹر طٰہٰ حسین، استاذ محمد عبداللہ عنان اور بعض مصنفین نے اس لفظ سے تمام عربوں کو مراد لے کر عجیب و غریب نتائج نکالے۔ مثال کے طور پر بعض لوگوں نے یہ الزام عائد کیا کہ ابن خلدون عروبہ کے دشمن اور شعوبی تحریک کے علم بردار تھے۔ کسی نے یہ نظریہ قائم کرلیا کہ عربوں پر اس فکری یلغار کا مطلب ہے کہ علامہ غیر عربی اصل سے تھے اور یہ کہ عربیت کا مدعی ہونے کے باوجود ان کے خون کا مزاج اور فطرت ان کی فکر اور ثقافت پر حاوی تھی۔ اس فکر کی کمزوری کے دلائل کے لئے دیکھئے، ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ج ۲، ص ۴۰۹۔۴۱۱، حاشیہ نمبر ۳۵۹ نیز استاذ ساطع الحصری، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، حوالہ بالا، ص ۱۵۱۔۱۶۸۔

۱۹۔ مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، ص ۲۰۲، حاشیہ (۱)

۲۰۔ دیکھئے تفصیل کے لئے، احمد محمد الحوفی، مع ابن خلدون، حوالہ بالا، ص ۱۴۸۔۱۴۹

۲۱۔ مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۲۰۷، نیز عبارت آرائی اور لفظی محسنات کے استعمال کے لئے اس

خط کو بھی ملاحظہ کیا جاسکتا ہے جو مصنف نے اپنے معاصر لسان الدین ابن الخطیب کو لکھا تھا۔ دیکھئے کتاب التعریف، حوالہ بالا، ص ۱۴۰۔ ۱۴۷

۲۲۔ مقدمہ ابن خلدون، تحقیق ڈاکٹر علی عبدالواحد وافی، حوالہ بالا، ص ۳۴۷

۲۳۔ نفس مصدر، ص ۳۶۰

۲۴۔ أخرجهُ البخاری فی صحیحه فی باب بدء الوحی

۲۵۔ مشرقی ادبیات میں افکار و شخصیات اور علمی و تحقیقی کاموں پر عام طور سے شخصیت پرستی کا غلبہ رہتا ہے جو تحقیق کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ صحیح منہاج یہ ہے کہ اسلاف و اکابر کی تعظیم کی جائے، ان کی خدمات کا کماحقہ اعتراف کیا جائے، علوم و فنون کی تاریخ میں اور افکار و نظریات کے ارتقاء کے سیاق میں انہیں ان کے شایان شان مقام عطا کیا جائے اور ان کی عطیات و خدمات پر معروضی تجزیہ اور علمی تنقید کر کے خامیوں کی نشاندہی بھی کی جائے کہ علم و تحقیق سے وابستگی اور دیانت کا یہی تقاضا ہے۔ علامہ ابن خلدون نے اسی منہاج کو اختیار کیا تھا۔ اگر انہوں نے اپنے اسلاف علماء و مورخین پر علمی تنقید نہ کی ہوتی اور ان کی کتابوں کا تجزیاتی مطالعہ نہ کیا ہوتا تو صحت مند علمی تاریخ نگاری کے رجحان کو تقویت نہ ملتی۔ یہی طریقہ ہر دور کے اہل علم نے اختیار کیا ہے۔

(یہ مقالہ عالمی رابطہ ادب اسلامی برائے برصغیر کے پندرھویں سالانہ مذاکرہ کے لئے لکھا گیا تھا۔ یہ مذاکرہ "تاریخ نویسی کا جائزہ۔ ادب کے تناظر میں" کے موضوع پر مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی صدارت میں حاجی غلام محمد ایجوکیشن ٹرسٹ پونہ، مہاراشٹر کے تعاون سے ۹۔۱۰ صفر ۱۴۱۹ھ مطابق ۶۔۷ جون ۱۹۹۸ء منعقد ہوا تھا)

اخلاق احمد آہن

عہد وسطیٰ کا گجرات: کلاسیکی علم و فن کا مرکز

عہد وسطیٰ کی تہذیب و تمدن کے فروغ میں نہ صرف اس دور کے حکمرانوں کا عمل دخل رہا ہے بلکہ صوبائی سلطنتوں کے حکام اور امراء نے بھی اہم کارنامے انجام دیئے ہیں۔ چنانچہ شمال کی صوبائی حکومتوں اور جنوبی ہند کی آزاد یا نیم آزاد ریاستوں میں بہت سے گورنر اور حکمراں ایسے تھے جن کی سرپرستی میں تعلیم کی ترقی ہوئی۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کار نیک کی انجام دہی میں ان کے درمیان باہمی مسابقہ بھی رہتا تھا۔ ایک طرف انہوں نے دہلی کے حکمرانوں کے زیر اثر مدارس، مساجد، کتب خانے اور علمی مراکز قائم کئے اور ہمیشہ بڑی فراخ دلی سے ان اداروں کی مدد و اعانت کرتے رہے تو دوسری طرف بعض اوقات مرکزی حکومت کمزور ہونے یا ٹوٹ جانے کی صورت میں انہیں آزادانہ طور پر اس میدان میں سلاطین دہلی سے کچھ الگ کرنے کا بھی موقع ملتا تھا۔

ہندستان کی دیگر ریاستوں کی طرح گجرات بھی مرکز کے زوال کے ساتھ ہی پوری طرح آزاد ہو گیا اور اپنے لائق، علم دوست اور طاقتور حکمرانوں

جناب اخلاق احمد آہن، استاد شعبہ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

کی سرپرستی میں نہ صرف مضبوط ریاست بن کر ابھرا بلکہ علم و فن کا مرکز اور علماء، ادباء، شعراء اور مختلف فنون کے ماہرین کی اماں گاہ بن گیا۔ یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ دہلی کے حکمرانوں کی طرح ان آزاد ریاستوں کی کوئی باضابطہ اور مفصل تاریخ یا کسی درباری مورخ کا تذکرہ نہیں ملتا۔ اگرچہ بعد میں مغل بادشاہوں اور سرداروں نے ان قیمتی خزانوں کو دریافت کیا اور ان کی نگرانی کی۔ چنانچہ ملا بدایونی کے مطابق فتح گجرات کے دوران اعتماد خاں گجراتی کی لائبریری شہنشاہ اکبر نے حاصل کرلی اور اسے شاہی لائبریری میں شامل کرلیا۔ یہاں تک کہ "برطانوی حکومت کے عہد میں کرنل ٹوڈ کے زمانہ سے ہی گجرات خصوصاً پٹن مخطوطات کے متلاشی لوگوں کا مرکز بن گیا۔" (۱) یاد رہے کہ یہ وہی پٹن ہے جو کسی زمانے میں گجرات کا علمی اور سیاسی مرکز تھا۔

تغلق سلطنت کے زوال کے ساتھ ہی ۱۴۰۷ء میں مظفر خاں نے گجرات کے خود مختار حکمراں کی حیثیت سے عنان حکومت سنبھال لی۔ اس کے بعد گجرات کے ان آزاد سلاطین نے ۱۵۷۳ء تک اس ریاست پر بڑی کامیابی کے ساتھ حکومت کی۔ یہ حکمراں اپنی علم پروری کی وجہ سے تاریخ میں ہمیشہ یاد کئے جائیں گے۔ ان کی سرپرستی میں بے شمار کتابیں لکھی گئیں۔ ان کی فیاضی اور علم دوستی کا چرچا ملک کے طول و عرض سے نکل کر دور دراز ملکوں میں بھی ہونے لگا۔ چنانچہ مصر، حجاز، یمن اور ایران کے علماء و فضلاء کشاں کشاں ان کے دربار میں آنے لگے اور یہاں کے پرسکون ماحول میں انہوں نے مختلف علوم و فنون پر کتابیں لکھیں اور اپنی تصانیف کو سلاطین گجرات سے منسوب کیا۔

بانیٔ سلطنت مظفر خاں کے پوتے احمد شاہ نے ۱۴۱۱ء میں حکومت کی باگ ڈور سنبھالی اور حکومت کی بنیادوں کو مضبوط کیا۔ چنانچہ کئی مورخ اسے ہی حقیقی معنی میں سلطنت گجرات کا بانی تصور کرتے ہیں۔ اسے علم و فن کی ترقی کے

ساتھ ساتھ تعمیرات سے بھی بڑا لگاؤ تھا۔ چنانچہ اس نے احمد آباد جیسے تاریخی اور شہرۂ آفاق شہر کی ۱۴۱۳ء میں بنیاد ڈالی اور پٹن کی جگہ اسی شہر کو اپنا پایۂ تخت بنایا۔ اس شہر کو پر شکوہ محلات، بازار، خوبصورت مساجد، مکتبوں اور مدرسوں سے آراستہ کیا، جن کے آثار آج تک اس کے حسن مذاق کا ثبوت ہیں۔ "اس نے جین طرز تعمیر سے کچھ اچھے نمونے اخذ کئے اور بڑی مہارت کے ساتھ اس سے استفادہ کیا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی زیر نگرانی تعمیر مکانات دہلی سے مختلف معلوم ہوتے ہیں۔"(۲) احمد آباد کی جامع مسجد اور پٹن دروازہ اس طرز تعمیر کے خوبصورت نمونے ہیں۔ یہی احمد آباد آج ہندستان کا پہلا شہر ہے جسے دنیا کے ان دیگر سو شہروں میں شامل کر لیا گیا ہے جو آثاری یا اثریاتی اور ماحولیاتی نقطۂ نظر سے پوری طرح خطرہ کی زد میں ہیں۔"(۳)

احمد شاہ کے بعد محمد شاہ (۱۴۴۲ء تا ۱۴۵۱ء) اور قطب الدین احمد (۱۴۵۱ تا ۱۴۵۹) گجرات کے حکمراں ہوئے لیکن اپنی کمزور شخصیت اور انتظامی صلاحیتوں کی کمی کے باعث کوئی قابل ذکر کارنامہ انجام نہ دے سکے۔(۴) ان کے بعد فتح خان صرف تیرہ سال کی عمر میں محمود بیگڑہ کے نام سے گجرات کا حکمراں ہوا۔ اسے اس کے کارناموں کی وجہ سے سلاطین گجرات میں سب سے زیادہ شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی۔ محمود بیگڑہ نے پچاس سال (۱۴۵۸ء تا ۱۵۱۱ء) سے زائد عرصہ تک حکومت کی۔ اگرچہ اس نے کوئی باضابطہ تعلیم حاصل نہیں کی تھی لیکن وہ علم کا بڑا قدردان تھا۔ اس کے دربار میں ہمیشہ مختلف علوم و فنون کے ماہرین کا جمگھٹا لگا رہتا تھا۔ وہ اپنے اوقات کا ایک حصہ ان کی صحبت میں صرف کرتا اور ان کی مجلسوں سے خوب خوب استفادہ کرتا۔ اس کی سرپرستی میں مختلف عربی تصانیف کا فارسی میں ترجمہ ہوا۔ ساتھ ہی ساتھ سنسکرت اور دیگر زبانوں کو بھی کافی فروغ ملا۔ اودے راجہ کو جو سنسکرت کا بڑا

شاعر تھا محمود بیگڑہ کا درباری شاعر ہونے کا شرف حاصل تھا۔ اس نے بہت سی مسجدیں اور مدرسے تعمیر کرائے۔ وہ کتابوں کا بڑا شائق تھا۔ اس کی لائبریری کے نگراں سید عثمان تھے جن کے نام پر غالباً احمد آباد کے قریب ایک مقام کا نام عثمان پور رکھا گیا تھا، وہیں کے مدرسے میں مذکورہ لائبریری واقع تھی۔ سید عثمان بڑے ہی ذہین اور طباع تھے اور "شمع برہانی" کے لقب سے مشہور تھے۔(۵)

محمود بیگڑہ کے بارے میں ایک دلچسپ روایت ہے کہ چوں کہ اس نے اپنے عہد کے دو مضبوط ترین قلعوں (گڈھ) یعنی جونا گڈھ (جسے اس وقت گرنار کہتے تھے) اور چمپانیر کو فتح کرلیا تھا اس لئے اسے بیگڑہ کہتے تھے۔ ایک دوسری روایت کے مطابق چونکہ اس کی مونچھیں بیل (بیگڑہ) کے سینگ کے مانند نظر آتی تھیں اس لئے اسے بیگڑہ بولتے تھے۔(۶) بہر کیف، اس نے جونا گڈھ پر تسلط حاصل کرنے کے بعد کوہ گرنار کی وادی میں ایک نیا شہر بسایا، جس کا نام مصطفیٰ آباد رکھا اور وہاں علماء اور اعلیٰ طبقہ کے لوگوں کو بسایا۔(۷) اس کے بعد اس نے گجرات کے شمال مغرب کے کچھ دور دراز علاقوں کو اپنی سلطنت میں شامل کیا اور وہاں آباد قبائلی لوگوں میں رائج غلط رسوم و بدعات کو ختم کرنے کی خاطر انہیں میں سے چند لوگوں کو علم شریعت کے حصول کی خاطر مصطفیٰ آباد بھیجا۔(۸)

سلطان محمود بیگڑہ کا جانشین مظفر ثانی (۱۵۲۶-۱۵۱۱) بھی علم پرور اور لائق حکمراں تھا۔ اس نے مصنفین کو گراں قدر انعامات سے نوازا۔ وہ عمدہ کتابوں کا اس قدر شیدا تھا کہ جب منڈو کے سید علی خاں بارانا ہر نے سلطان کی خدمت میں ابن حجر عسقلانی کی کتاب فتح الباری (شرح بخاری) کا نادر نسخہ تحفتاً پیش کیا تو اس نے سید علی خاں کو اس کے صلے میں بروچ کا گورنر بنا دیا۔

سلطان نے قرآن کریم کے دو نسخے مکہ اور مدینہ بہ طور ہدیہ بھیجے۔(۹)

سلاطین گجرات کی طرح وہاں کے امراء بھی بہت علم دوست اور کتابوں کے شوقین تھے۔ سلطان محمد شاہ سوم (۱۵۳۸۔۵۴) نے اپنے عہد کے ایک زبردست عالم اور مدبر آصف خاں کو مکہ سے واپسی کی دعوت دی اور انہیں وزیر اعلیٰ کا عہدہ پیش کیا تاکہ گجرات کے روز افزوں سیاسی اور انتظامی انتشار اور لاقانونیت کا قلع قمع کیا جاسکے۔ آصف خاں اپنے زمانے میں ایک قابل اور لائق حاکم کی حیثیت سے عوام کے درمیان مقبول تھا۔ وہ کتابوں کا بے حد شوقین تھا، چنانچہ مکہ سے کتابوں کا اچھا خاصہ ذخیرہ ساتھ لایا تھا جو بدقسمتی سے ہندستانی ساحل کے قریب تباہ ہو گیا اور اس طرح یہ قیمتی کتابیں غرقاب ہو گئیں۔(۱۰) ان کتابوں میں اس کی اپنے ہاتھوں رقم کردہ مشکوٰۃ شریف کا ایک نادر نسخہ بھی تھا۔(۱۱) اسی قسم کا ایک دوسرا حادثہ مشہور ماہر تعمیرات سیدی سعید کے ساتھ پیش آیا۔ اس نے اپنی لائبریری کے لئے اپنا ذاتی جہاز مصر سے پسندیدہ کتابوں کو لانے کے لئے بھیجا لیکن بدقسمتی سے واپسی میں جہاز کیبے (جو اب ہندستان کے دس بڑے بندرگاہوں میں شمار ہوتا ہے) میں پھنس گیا، جس کے نتیجہ میں زیاد تر کتابیں ضائع ہو گئیں۔ اس نے اپنے نام سے احمد آباد میں ایک خوبصورت مسجا کی تعمیر بھی کرائی تھی۔(۱۲)

اس عہد میں بادشاہوں اور امراء کے علاوہ عام لوگوں نے بھی علم مشاغل میں دلچسپی لی جس کے نتیجہ میں وہاں نابغہ روزگار افراد پیدا ہوئے۔ وہاا شاہی کتب خانوں کے علاوہ علماء، درویش حضرات اور مصنفین کی اپنی ذا لائبریریاں بھی تھیں۔ سید محمد شاہ عالم (متوفی ۱۴۷۵ء) جن کا شمار گجرات ـ بڑے درویشوں میں ہوتا ہے ان کی اپنی ذاتی لائبریری تھی، جس کے ـ انہوں نے عرب اور ایران سے نادر ونایاب کتابیں جمع کی تھیں۔ ان ـ

جانشین سید بدر جعفر عالم کی زیر نگرانی اس کتب خانہ کو کافی فروغ حاصل ہوا۔ انہوں نے ایک مدرسہ بھی قائم کیا اور کتب خانہ کو اس سے جوڑ دیا۔ ایک اور عالم علی متقی تھے جن کا شمار اپنے دور کے مشہور اساتذہ میں ہوتا تھا۔ وہ اپنے شاگردوں کے ساتھ بڑی مہربانی سے پیش آتے اور ان کی ہر طرح اعانت کرتے تھے۔ انہوں نے طلباء کی آسانی کے لئے علامہ سیوطی کی تصنیف جمع الجوامع کو ازسر نو مرتب کیا۔(۱۳)

بلاشبہ عہد وسطیٰ کا گجرات علم وادب کا مرکز رہا ہے۔ اگرچہ ۱۳۱ اگست ۱۵۷۳ کے دن اکبر نے بڑی کاوشوں کے بعد گجرات کو اپنی عظیم سلطنت کا حصہ بنالیا(۱۴) لیکن یہاں کے آزاد سلاطین نے اپنے ۱۶۴ سالہ دور حکومت میں علم وادب، حکومت وعدالت، انتظام وانصرام، فنون لطیفہ اور فن تعمیر کی ترقی میں ہمیشہ بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اسے بڑی ترقی دی۔ ان کی ان گراں قدر خدمات کو تاریخ کبھی بھی فراموش نہیں کر پائے گی۔

حوالہ جات

1- *Libraries and Librarianship of Ancient & Medieval India*, M. Dutta, p.39

2- *Medieval India*, Satish Chandra, p.107

3- The Times of India (Delhi)

4. *The Wonder That Was India*, Vol.II, S.A.A.Rizvi, p.70

5- *Literary &Cultural Activites in Gujrat under the Khiljis and the Sultanate*, Ibrahim Dar, p.45

6- *Medieval India,* Satish Chandra, p. 106.

۷۔ طبقات اکبری، جلد سوم، صفحہ ۱۴۷

۸۔ ایضاً ص ۱۵۲تا۱۶۸

9- *Literature & Cultural Activities in Gujrat under the Khiljis and the Sultanate,* Dr. Dar, p.46

10- *A History of Gujrat,* M.S.Conomissmat p.426

11- *Literature & Cultural Activities in Gujrat under the Khiljis and the Sultanate,*Ibrahim Dar, p.49

۱۲۔ ایضاً

۱۳۔ ایضاً صفحہ ۸۲

14- *Inspiring people : fifty who made a difference,* RDI print. &pub. Pvt. Ltd, p.76.

عمادالحسن آزاد فاروقی

مسلم فتوحات کا پہلا دور: امت مسلمہ عالمی افق پر

خلافت حضرت ابو بکرؓ اور فتنۂ ارتداد

حضور پاکؐ کے اس دنیا سے تشریف لے جانے کے بعد امت مسلمہ کی سربراہی کا کوئی نظام موجود نہیں تھا۔ اپنی زندگی میں حضور پاکؐ خدا کے رسول اور پیغمبر ہونے کے ساتھ ساتھ امت کے حاکم اعلیٰ، سیاسی رہنما، فوجی سربراہ، منصف اعلیٰ، سبھی کچھ تھے۔ مگر آپ کے انتقال کے بعد امت کی سربراہی کا کوئی انتظام نہ تو قرآن پاک میں مذکور تھا اور نہ ہی حضور پاکؐ اس سلسلے میں کوئی واضح وصیت فرما گئے تھے۔ بہرحال، یہ تو ظاہر تھا کہ اگر اسلام کو محض ایک ذاتی عقیدے کے علاوہ، ایک سیاسی و سماجی تنظیم کی حیثیت میں بھی باقی رہنا تھا، جیسا کہ وہ حضور پاکؐ کی زندگی میں قائم ہو چکا تھا، تو اس کو ایک مرکزی قیادت کا فوری انتظام کرنا تھا۔ چنانچہ آپؐ کے وصال کے بعد فوراً یہ مسئلہ اٹھا اور اس سلسلے میں اختلاف رائے بھی سامنے آیا۔ لیکن اس مسئلے میں اس

عماد الحسن آزاد فاروقی، اعزازی ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

وقت حضورؐ کے قریبی ساتھیوں مثلاً حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ کی رائے کو ہی قبول عام حاصل ہوا۔ یعنی یہ کہ حضور پاک کا جانشین قریش میں سے ہو اور پھر حضرت ابو بکرؓ کے علاوہ دیگر اصحاب نے خود حضرت ابو بکر صدیقؓ کی افضلیت اور خلافت کے سب سے زیادہ مستحق ہونے پر اتفاق کیا۔ اس فیصلہ نے نہایت نازک مرحلہ پر اسلام کی نوخیز امت کو انتشار کا شکار ہونے سے بچالیا اور اس وقت مدینہ میں موجود صحابہ کرامؓ نے بالاتفاق حضرت ابو بکرؓ کو خلیفہ بنالیا۔ بعض روایتوں کی رو سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت زبیر بن العوامؓ نے قدرے توقف کے بعد بیعت کی اور حضرت سعد بن عبادہ انصاریؓ نے اس سے مطلقاً انکار کیا(۱) لیکن بحیثیت مجموعی نتیجہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت پر اتفاق رائے ہی تھا۔ لیکن زمانۂ رسولؐ کی قربت اور حضرت ابو بکر صدیقؓ جیسی متفق علیہ شخصیت کی وجہ سے حضور پاکؐ کے فوراً بعد اگر امت کی مرکزی جماعت اختلاف اور نااتفاقی کا شکار ہونے سے بچ گئی تھی تو اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اس کے سامنے سنگین مسائل اور آزمائشیں ختم ہو گئی تھیں بلکہ اسی دوران حضور پاکؐ کے وصال کی خبر پھیلتے ہی عرب میں مختلف قبیلوں کے اطاعت اسلام سے باغی ہونے یا اپنی مخصوص شرطوں پر اسلام قبول کرنے اور متعدد مدعیان نبوت کے خروج کی خبریں آنے لگی تھیں۔ ان باغی قبیلوں میں سے ایک بڑا گروہ وہ تھا جو مدینہ کی مرکزی حکومت کو سالانہ زکوٰۃ کی ادائیگی اپنے لئے سب سے بڑی مصیبت اور عار سمجھتا تھا۔ چنانچہ اس کا مطالبہ تھا کہ وہ اسی شرط پر مسلمان اور مدینہ کے مطیع رہنے پر تیار ہے کہ اس کو زکوٰۃ کی ادائیگی سے معاف رکھا جائے۔ اسی طرح کچھ قبیلے نماز یا شراب خوری وغیرہ کی معافی کے ساتھ اسلام کی قبولیت کو مشروط رکھنا چاہتے تھے۔ بعض قبیلوں نے مدینہ کی اطاعت سے آزادی اور اپنی خود مختاری کو ایک مذہبی رنگ

دے دیا تھا اور اپنے قبیلہ میں نئے نئے مدعیان نبوت کی اطاعت اختیار کرلی تھی۔
حضرت ابو بکرؓ نے ان سبھی طرح کے مرتدین اسلام کے سلسلے میں ایک واضح پالیسی اختیار کی۔ آپ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ جو لوگ اسلام کے کسی رکن سے بھی انکار کریں گے ان سے قتال کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اسلام کو مکمل طور پر قبول کرلیں (۲)۔ چنانچہ آپ نے حضرت خالد بن ولیدؓ اور دیگر سالاروں کی زیر سربراہی فوجیں تیار کر کے مرتدین کی سرکوبی کے لئے روانہ کیں جنہوں نے ایک سال کے اندر اندر نہ صرف مرتد قبیلوں کو دوبارہ اطاعت اسلام قبول کرنے پر مجبور کر دیا بلکہ بہت سے ان قبیلوں کو بھی دائرہ اسلام میں داخل کیا جو اب تک اس سے باہر تھے۔ فتنۂ ارتداد میں اپنے رویہ اور مدعیان نبوت کے ساتھ جنگ کر کے آپ نے جہاں قرآن پاک کے اس اعلان کو کہ آنحضرتؐ "خاتم النبیین" ہیں (سورہ ۳۳، آیت ۴۰) عملی طور پر اسلام کا ایک اہم رکن بنا دیا وہاں یہ بھی واضح کر دیا کہ منصب نبوت اور منصب خلافت دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ منصب نبوت حضور پاکؐ کے ساتھ ختم ہو گیا جب کہ منصب خلافت، جس پر حضرت ابو بکرؓ خود فائز تھے، جاری رہے گا۔ اس تصور کے مطابق خلافت رسول اللہؐ، آپ کی جانشینی باستثناء رسالت اور پیغمبری ہے اور کسی طرح کی "روحانی خصوصیت" سے عاری ہے (۳)۔ شیعہ تصور "امامت" حضور پاکؐ کی جانشینی کے سلسلے میں نوعیت اور استحقاق دونوں لحاظ سے "خلافت" سے الگ ایک مخصوص نظریہ رکھتا ہے۔ اس کو ہم آئندہ کسی موقع پر بیان کریں گے کیونکہ یہ تصور اپنے مؤثر انداز میں تاریخ اسلام میں کچھ عرصہ بعد سامنے آیا۔

خلیفۂ اول حضرت ابو بکرؓ نے نہ صرف یہ کہ اپنی ذمہ داریاں سنبھالنے کے کچھ ہی عرصہ بعد عرب کے اندر مرتدین اسلام کے خلاف فوری کارروائی کے سلسلے میں اپنی مضبوط قوت ارادی کا ثبوت دیا بلکہ اس سے بھی پہلے ایک اور

اہم معاملے میں بعض صحابہ کے مشوروں کو نظرانداز کر کے اپنی قوت فیصلہ پر بھروسہ کیا۔ یہ معاملہ جیش اسامہؓ یعنی اسامہ بن زیدؓ کے ساتھ فلسطین کی طرف بھیجے جانے والے لشکر سے متعلق تھا۔ اس کا مقصد بظاہر علاقے کے ان عرب قبیلوں کو سبق سکھانا تھا جنہوں نے رومی فوجوں کے ساتھ مل کر جنگ موتہ میں مسلمانوں کو نقصان پہنچایا تھا۔ یہ لشکر، جس کو حضور پاکؐ نے اپنے مرض الوفات میں روانگی کا حکم دیا تھا، حضور پاکؐ کے وصال کی خبر پا کر مدینہ سے کچھ فاصلہ پر رک گیا تھا۔ حضرت ابو بکرؓ نے خلیفہ ہونے کے فوراً بعد ہی اس لشکر کو اپنی مہم پر جانے کا حکم دیا اور چونکہ حضورؐ کے انتقال کے بعد عرب قبیلوں کے مرتد ہونے کی خبریں آنے لگی تھیں اس لئے بعض صحابہ نے ایسے نازک وقت میں، جب کہ مدینہ کی اسلامی جماعت کو اپنی تمام قوت کی ضرورت تھی، ایک بڑی فوج کو دور دراز علاقے میں بھیجنے پر اشکال ظاہر کیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے حضور پاکؐ کی آخری خواہش کا احترام کرتے ہوئے اس سلسلہ میں کوئی پس و پیش نہیں کیا اور چاروں طرف کے خطرات کی پروا کئے بغیر اس لشکر کو روانہ کر دیا۔ شاید ان کی نظر میں یہ پہلو بھی رہا ہو، جیسا کہ اس کے اثرات سے ظاہر ہوا، کہ مختلف قبیلوں نے جب اس مہم کے بارے میں سنا تو ان کو خیال ہوا کہ مسلمان یقیناً بہت خود اعتماد اور طاقتور ہیں جو انہوں نے ایسے وقت میں اتنی بڑی فوج روانہ کر دی ہے۔ یہ فوج تھوڑے ہی عرصے میں اپنا مقصد پورا کر کے واپس آ گئی اور پھر مسلمانوں کے ساتھ مرتدین کی سرکوبی میں شریک ہو گئی۔

بیرون عرب کی فتوحات

ہمارے خیال میں مرتدین اسلام کے خلاف فیصلہ کن کارروائی یا جیش اسامہؓ کی روانگی کی اہمیت کہ حضور پاکؐ نے مرض الوفات میں بیماری کی حالت

میں اس کا جھنڈا باندھا (۴) پھر حضرت ابو بکرؓ کا اس کے بھیجنے میں اہتمام اور اس سے بھی پہلے حضور پاکؐ کے آخری زمانے کے غزوات و سرایا جو بیشتر شمالی عرب کی طرف تھے، امت مسلمہ کی نوعیت اور اس کے ارتقاء کے سلسلہ میں بعض فطری اصولوں اور تقاضوں کی طرف اشارہ کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ یہ چیز تو قرآن پاک اور حضور پاکؐ کے لائحہ عمل سے بہت پہلے واضح ہو گئی تھی کہ اسلام کا مقصد محض افراد کی ذاتی روحانی تسکین و نجات کا سامان مہیا کرنا نہیں تھا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ ایک صالح معاشرہ کا قیام بھی تھا۔ چنانچہ اس کے نظام حیات میں انفرادی نجات اور روحانی سعادت کا راستہ بھی سماجی اور اجتماعی زندگی کے فرائض و حقوق کی ادائیگی سے ہو کر گذرتا تھا۔ حضور پاکؐ کی کوششوں سے اسلام عرب میں ایک مختلف الجہت تنظیم اور ایک مکمل اجتماعی نظام کی حیثیت سے قائم ہونے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ چنانچہ یہ بات بالکل فطری تھی کہ عرب کے اندر انسانوں کی ایک بڑی جماعت کی توانائیاں اور صلاحیتیں، جو ہزاروں سال سے منتشر صورت میں اور محدود پیمانے پر استعمال ہو رہی تھیں، ایک ہمہ گیر روحانی اور سماجی انقلاب کے ذریعہ متحد ہو کر زبردست قوت بن جائیں۔ ہزاروں سال سے ترقی پذیر عرب قوم کی وہ مختلف الجہت خصوصیات جو کسی بڑے مقصد کی عدم موجودگی میں پراگندگی اور خود ہلاکتی میں مبتلا تھیں ایک بڑے نظام کا حصہ بن کر تاریخ عالم پر اثر انداز ہونے کے لائق ایک زبردست تحریک بن گئیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ اس انقلابی عمل نے جو حرکت اور جذبہ پیدا کیا تھا وہ لامحالہ اس تنظیم اور جماعت کو اپنے دائرہ عمل کے توسع پر آمادہ کر رہا تھا۔ ایک نیوکلیائی دھماکہ کی صورت میں جس کی لہریں پتھر پھینکے ہوئے تالاب کے پانی کی طرح مسلسل باہر کی طرف پھیلتی جاتی ہیں، عرب کے اندر حضور پاکؐ کے ذریعے لایا ہوا روحانی اور سماجی انقلاب اور اس کے نتیجہ میں پیدا

شدہ امت مسلمہ بھی اپنی اندرونی توانائی کے تقاضوں کے تحت اپنے میدان کارگزاری کو وسیع سے وسیع تر کرنے پر مائل تھی۔

یہ عین ممکن ہے کہ حضور پاکؐ کی نظر میں امت کا یہ تاریخ ساز مستقبل واضح رہا ہو اور اس سلسلے میں بعض اشارے بھی ملتے ہیں۔ چنانچہ امام احمدؒ اور نسائیؒ کی روایت کے مطابق غزوۂ خندق میں خندق کھودتے ہوئے ایک پتھر ملا جس پر آنحضرتؐ نے کدال سے تین ضربیں ماریں اور ہر ضرب سے ایک روشنی نکلی جس کے اندر آپ نے شام، ایران اور یمن دیکھا اور مسلمانوں کو آئندہ ان ممالک کے فتح ہونے کی خوشخبری دی (۵) لیکن یہ تو بہرحال سامنے کی بات تھی کہ جزیرہ نمائے عرب کے اندر کروٹیں لیتی ہوئی اس انقلابی تحریک کے لئے سمندروں سے گھرے ہوئے جزیرہ نما سے باہر نکلنے کا فطری راستہ صرف شمال کی طرف تھا۔ ایسا صرف اس لئے نہیں تھا کہ شمالی اور وسطی عرب کے بدوی اور نیم بدوی باشندے سمندری سفر سے کم آشنا اور اونٹ سواری اور شہسواری کے ماہر تھے، اس لئے ان کی فوجی صلاحیتیں پورے طور پر اور مؤثر انداز میں ایسے ہی علاقوں میں بروئے کار آسکتی تھیں جہاں وہ اپنے اونٹ اور گھوڑے دوڑا کر تیز رفتار حملے کر سکیں۔ بلکہ اس کی یہ وجہ بھی ہو سکتی ہے کہ صرف شمال ہی کی طرف عرب کا ملک ایسے علاقوں سے جڑا ہوا تھا جو قدیم زمانے سے تہذیب و تمدن کا گہوارہ اور گھنی آبادی والے تھے اور جہاں قدیم زمانے سے عربوں کا تجارتی اور دوسرے سلسلوں سے آنا جانا تھا۔ اس لئے آنحضرتؐ نے غزوہ خندق کے بعد سے، جب کہ امت مسلمہ کے مستقل قیام اور قریش مکہ کے سیاسی و تجارتی نظام کی شکست کے آثار پیدا ہو گئے تھے، اگر شمالی عرب کی بستیوں اور قبیلوں میں اسلام کا اثر و رسوخ قائم کرنے کی طرف اپنی توجہ مبذول کی تو ہو سکتا ہے کہ یہ اسلام کی آئندہ توسیع اور اس کے لئے تجارتی راستوں کے

بندوبست جیسے فطری تقاضوں کے عین مطابق رہا ہو۔

بہر حال یہ یقینی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے پہلے سال میں مرتدین کی طرف سے پیدا کردہ انتہائی خطرناک مگر عارضی بحران اور اس کے نتیجہ میں عرب کے باقی ماندہ علاقوں پر بھی اسلامی قبضہ کے بعد امت مسلمہ عالمی تاریخ میں اپنا کردار ادا کرنے کے لئے تیار تھی۔ مسلمان مؤرخین لکھتے ہیں کہ فتنۂ ارتداد کے زمانے میں، جب مدینہ کی فوجیں مرکزی حکومت کا تسلط دوبارہ پورے عرب میں قائم کرنے میں معروف تھیں، عراق کی سرحد کے قریب کچھ عرب قبیلوں نے جنہوں نے فتنۂ ارتداد میں حصہ نہیں لیا تھا خود اپنے طور پر حکومت عراق کی سرحدوں کے اندر لوٹ مار اور چھاپہ ماری کا سلسلہ شروع کر رکھا تھا۔ اسی سلسلے میں جب ان کا مقابلہ عراق کی باقاعدہ فوجوں سے ہوا تو انہیں بھی اپنی مدد کے لئے ادھر ادھر نظریں دوڑانی پڑیں۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کہ حضرت خالد بن ولیدؓ وسطی عرب میں بنو حنیفہ کے زبردست لیکن مرتد قبیلے کو شکست دے کر فارغ ہو رہے تھے اور تمام عرب میں اسلامی حکومت کا تسلط دوبارہ قائم ہو چکا تھا۔ ان کے زیر کمان ایک آزمودہ فوج تھی اور عرب کے اندر اس کے لئے اب کوئی محاذ نہیں باقی رہ گیا تھا۔ مثنیٰ بن حارثہ شیبانی جیسے سرحدی قبائلی سرداروں کی درخواست امداد پر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت خالد بن ولیدؓ کو عراق کے محاذ پر سپہ سالار بنا کر بھیجا لیکن اس کی اجازت دے دی کہ ان کی فوج میں سے جو اس حملہ میں نہ شریک ہونا چاہے وہ واپس ہو جائے۔ واپس ہونے والوں کی کمی حضرت خالد بن ولیدؓ نے راستہ کے عرب قبیلوں سے فوج بھرتی کر کے پوری کی اور تقریباً دس ہزار قبائلی عربوں کی فوج کے ساتھ عراق پر حملہ آور ہوئے۔ ان علاقوں میں مسلمان فوجوں کو جو غیر معمولی کامیابیاں یکے بعد دیگرے حاصل ہوتی گئیں انہوں نے ان کا

حوصلہ بلند رکھا اور وہ عراق کے اندر فتوحات کا سلسلہ وسیع سے وسیع تر کرتی چلی گئیں۔

اگر شمال مشرق میں عراق پر فوج کشی کے سلسلے میں کسی حد تک حالات کی تائید اور پہلے سے جاری ایک عمل میں بڑے پیمانے پر شرکت کا عنصر دیکھا جائے تو فتوحات کے دوسرے محاذ، شمال مغرب، میں فلسطین اور شام پر فوج کشی یقیناً سوچ سمجھ کر کی گئی تھی۔ چنانچہ سنہ ۱۳ ہجری مطابق سنہ ۶۳۴ عیسوی میں جب عراق میں اسلامی فوجیں ایک حد تک کامیابی حاصل کر چکی تھیں، حضرت ابو بکرؓ نے حضرت ابو عبیدہ بن الجراحؓ کی عمومی سپہ سالاری میں چار فوجیں شام و فلسطین کے چار مختلف حصوں کی طرف نامزد کر کے بھیجیں اور پھر وہاں مزید فوجوں کی ضرورت پڑنے پر حضرت خالد بن ولیدؓ کو حکم دیا کہ عراق سے شام پہنچ کر وہاں مسلمان فوجوں کی مدد کریں۔ اس دوران عراق کے محاذ کی نگرانی مثنیٰ بن حارثہ شیبانی کے سپرد رہی یہاں تک کہ کچھ عرصہ بعد حضرت عمرؓ کے بھیجے ہوئے نئے سپہ سالار ابو عبید ثقفیؓ کے ماتحت بھیجی ہوئی امدادی فوج کے پہنچنے سے اس محاذ پر پھر پیش قدمی کا سلسلہ شروع ہوا جو حضرت سعد بن وقاصؓ کی سپہ سالاری میں گراں قدر کمک پہنچنے کے بعد صحیح معنوں میں بروئے کار آیا۔ عراق کی فتح اور اس کے بعد خاص ایران اور شام کی فتح کے بعد مصر کی فتح تقریباً متصل ہی سرانجام پائیں۔

جزیرہ نمائے عرب کے شمال مشرق اور شمال مغرب میں عراق اور شام کے محاذوں پر فتوحات کا جو سلسلہ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے دوسرے سال (سنہ ۱۲ ھ) سے شروع ہوا وہ گویا ایک سیلاب کی ابتدائی لہریں تھیں جس کے طغیان اور امنڈنے کا پہلا دور حضرت عمرؓ کے پورے زمانۂ خلافت (سنہ ۱۳ ھ سے سنہ ۲۳ ھ) پر حاوی ہوتے ہوئے — سنہ ۳۰ ھ — تک جاری رہا۔

اس دوران اگر اسلامی حکومت کی سرحدیں ایک طرف مشرق میں خراسان، افغانستان اور مکران تک وسیع ہو گئیں تھیں تو مغرب میں مصر سے آگے لیبیا کا علاقہ مسلمانوں کے زیر نگیں آچکا تھا، جب کہ دونوں سمتوں میں مقبوضہ علاقے سے آگے بڑھ کر غیر مفتوحہ علاقے میں ترکتاز کا سلسلہ جاری تھا۔ شمال میں آرمینیہ اور اناطولیہ کے علاقوں میں اس زمانے میں اور مؤخرالذکر میں بعد میں بھی کئی صدیوں تک مؤثر پیش رفت نہیں ہو سکی جس کی وجہ دیگر اسباب کے علاوہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ یہ دونوں علاقے پہاڑی ہیں جہاں عربوں کی فتوحات کا سب سے بڑا مؤثر ہتھیار یعنی شہسواری پر مبنی سرعت رفتار، بروئے کار آنا مشکل تھا۔

اسلامی تاریخ میں ابتدائی دور کی ان فتوحات کی غیر معمولی حیثیت، ان کا انوکھاپن، اور ندرت کئی باتوں سے ظاہر ہوتی ہے۔ اول یہ کہ یہ فتوحات قدیم زمانے سے متمدن اور تہذیب یافتہ علاقوں کی عظیم الشان سلطنتوں کے مقابلے میں تمدن کے ابتدائی مرحلے پر واقع ایسے قبائلی عربوں کے ہاتھوں سرانجام پائی تھیں جو اسلامی حکومت سے پہلے کسی مرکزی اقتدار کے تابع نہیں ہوئے تھے اور نہ ہی اسلامی شریعت سے پہلے اپنی قبائلی رسوم کے علاوہ کسی ضابطۂ اخلاق و عمل سے آشنا تھے۔ دوسری طرف ان فتوحات کی بے ساختگی نیز ناگہانی اور تاریخ ساز کیفیت ان کی اس تیز رفتاری سے بھی ظاہر ہے کہ ہزارہا میل کے رقبوں میں پھیلا ہوا یہ مفتوحہ علاقہ، جس میں موجودہ دور کے بڑے ممالک شامل ہیں، حضرت ابو بکرؓ کے دوسرے سال سے لے کر حضرت عثمانؓ کے نصف دور خلافت تک تقریباً ۱۸ سال کے عرصے میں فتح ہو گیا۔ جیسا کہ عموماً ہوتا ہے کہ اہم اور بڑے تاریخی واقعات کے پیچھے مختلف اسباب کارفرما ہوتے ہیں اور وہ سب مل کر کسی غیر معمولی تبدیلی کے لئے راہ ہموار کرتے ہیں،

سی طرح اسلامی تاریخ کی مذکورہ عظیم الشان فتوحات کے سلسلے میں بھی کئی عوامل کے بروئے کار آنے کی بات کسی حد تک کہی جا سکتی ہے۔ چنانچہ ان فتوحات کے ضمن میں سب سے پہلے تو اس مرکزی تنظیم اور رہنمائی کا ذکر آئے گا جو اسلام نے اپنی سیاسی تنظیم کے ذریعہ عربوں کے متفرق اور منتشر قبیلوں کو ایک حکومت اور سربراہی کے تحت لا کر انہیں بہم پہنچائی تھی۔ دوسری طرف اسلام بحیثیت دین نے اولین مسلمانوں کو ایمان اور یقین کی ایک ایسی کیفیت عطا کی تھی جس نے نہ صرف ان کے اندر بھرپور خود اعتمادی پیدا کر دی تھی بلکہ ان کو اپنے خدائی مدد اور نصرت کا حامل ہونے پر کامل یقین دلا رکھا تھا۔ اس اعتماد اور یقین نے دور اول کی جنگوں میں فتح و شکست کے بہت سے ایسے محیر العقول کام کرائے جو صرف زندگی اور خود اعتمادی سے بھرپور قوموں ہی کے حصہ میں آتے ہیں۔

اس کے ساتھ ساتھ ہمیں توانائی اور قوت کے اس انفجار اور اُبال کو بھی نظر میں رکھنا ہو گا جو اسلامی انقلاب نے بحیثیت مجموعی امت مسلمہ کو عطا کیا تھا اور جس کے اندرونی دباؤ اور وسعت پذیری کی قوت کے سامنے بڑی سے بڑی رکاوٹ کا ٹھہرنا مشکل تھا۔ اگر ہم صرف حضور پاکؐ کے وصال کے بعد مدینہ اور اس کے اطراف میں محدود وفادار امت مسلمہ اور اس کے سربراہ حضرت ابوبکرؓ کی نازک صورت حال پر غور کریں اور دیکھیں کہ انہوں نے کس طرح ایک سال کی قلیل مدت میں تقریباً تمام عرب میں پھیلے ہوئے فتنۂ ارتداد پر قابو پا لیا اور تعداد میں اپنے سے بدرجہا زیادہ عرب کے جنگجو قبیلوں کو بزور شمشیر دوبارہ مطیع و فرماں بردار بنا لیا تو ہم کو کسی قدر اس ایمان و یقین، خود اعتمادی اور اندرونی توانائی و قوت کا اندازہ ہو سکتا ہے جو اسلامی انقلاب نے اپنے سے متاثر مخصوص حلقے کو عطا کی تھی اور جس کا عرب سے باہر نکل کر عالمی سطح پر

اثر انداز ہونا تقریباً ناگزیر تھا۔ لیکن ان فتوحات کی وسعت اور ہمہ گیری اور اس میں تقریباً تمام عرب قوم کی شمولیت کو دیکھتے ہوئے ہم کو یہ حقیقت بھی نظر میں رکھنی چاہئے کہ عرب میں من حیث القوم توانائی، صلاحیت اور قوت نمو کا ایک خزانہ محفوظ تھا۔ یہ قوم اپنے ملک کے طبعی حالات کی وجہ سے مدّت سے تاریخ کی شاہراہ عام سے کٹی ہوئی سیاسی و سماجی زندگی کے ایک مخصوص درجہ پر منجمد رہنے پر مجبور تھی۔ مگر خانہ بدوشی پر مبنی بدویت نے جزیرہ نمائے عرب میں ایک مخصوص طرز زندگی اور نظام اقدار کو فروغ دیا تھا۔ اس مخصوص طرز زندگی نے صدیوں پر محیط جبرِ حالات اور عمل انتخاب کے ذریعے عربوں کے اندر ایسی تمام صلاحیتوں کو خوب چمکا رکھا تھا جو جنگ و فتح کے ذریعے ملک گیری اور جہاں بانی میں بدرجہ اتم استعمال ہوتی ہیں۔

یہاں ہم ابن خلدون، الزورتھ ہنٹنگٹن یا ٹوائن بی کی ان باریک بیں اور تفصیلی تحقیقات کو زیر بحث نہیں لانا چاہتے جو انہوں نے عالمی تاریخ کے وسیع پس منظر میں بداوت اور حضارت کی ابدی کشمکش سے متعلق کی ہیں(٦) اور نہ یہاں ہم مؤخرالذکر دو محققین کے ان تاریخی تجزیوں سے بحث کریں گے جن کی رو سے انہوں نے بارود کے جنگی استعمال نیز تیز رفتار مشینی ذرائع نقل و حمل کی ایجاد سے پہلے پہلے، مختلف (اور ٹوائن بی کی تحقیق میں تو متعینہ) وقفوں کے ساتھ تقریباً ہمیشہ بداوت کی حضارت اور تمدن پر فتح دکھائی ہے(٧) لیکن تاریخ اسلام کے دور اول کی ان غیر معمولی اور عظیم الشان فتوحات کو دیکھتے ہوئے یہ کہنے پر اکتفا کریں گے کہ ردّہ جنگوں کے بعد امت مسلمہ کے وفادار مخصوص حلقے نے عرب کے طول و عرض میں پھیلے ہوئے نو مطیع بدوی قبیلوں کے اندر محصور مگر منتشر توانائی اور صلاحیتوں کے اس خزانے کو ایک گردباد کی طرح اپنے ساتھ لپیٹ لیا۔ اور پھر جب اس نے ان کو لئے ہوئے عراق، ایران،

شام اور مصر کی سرحدوں کا رخ کیا تو اس طوفان کے سامنے وہ بظاہر بڑی بڑی سلطنتیں ریت کی دیوار سے زیادہ نہیں ثابت ہوئیں۔

خلافت راشدہ کے مذکورہ اٹھارہ سالوں میں فتح کیا ہوا خراسان وافغانستان سے لیبیا تک پھیلا ہوا یہ وسیع علاقہ عالم اسلام کا مرکزی حصہ قرار پایا۔ یہ علاقہ ہلال زرخیز اور اس سے متصل سرزمینوں پر مشتمل ہے جس کا جغرافیائی، تاریخی اور تہذیبی تعارف ہم اپنی کتاب اسلامی تہذیب وتمدّن :مغربی ایشائی ورثہ میں پیش کر چکے ہیں۔(۸) قدیم ترین زمانے سے اس علاقے کی تمدنی ترقی، یہاں پر ہزاروں سال سے یکے بعد دیگرے مختلف تہذیبوں کے عروج وزوال اور ان کے گراں قدر اور وافر تہذیبی ورثہ سے متعلق تفصیلات نیز اسلام سے پہلے ہلال زرخیز اور اس سے متصل علاقوں کے تمدنی وتہذیبی سرمائے سے جس کو دلچسپی ہو وہ اسے وہاں دیکھ سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کتاب کے پہلے اور خاص طور پر آخری باب میں اس طرف بھی اشارے کیے گئے ہیں کہ کس طرح اسلام سے پہلے ہزاروں سال سے ارتقاء پذیر یہ تہذیبی اور تمدنی سرمایہ اسلامی فتوحات کے بعد 'معیاری اسلامی تہذیب' کی تشکیل اور نشوونما میں استعمال ہوا(۹)۔ یہاں ہم اس علاقے کی تہذیبی وتمدنی ترقی اور اس کے ثقافتی تموّل کی تفصیلات سے صَرف نظر کرتے ہوئے مسلمانوں کے ہاتھوں اس کی فتح کی نوعیت اور اس کے اثرات سے بحث کرنا کافی سمجھیں گے۔

مذکورہ فتوحات کے سلسلے میں ہم نے عربوں یا مسلمانوں، جو کہ اس وقت باہم مترادف الفاظ تھے کیونکہ اور کوئی قوم اس وقت تک کسی خاص تعداد میں مسلمان نہیں ہوئی تھی، کی کامیابی کے بعض اسباب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بہر حال، اگر ہم ان فتوحات کے وقت مفتوحہ علاقوں کی سیاسی و سماجی

الت پر ایک نظر ڈالیں تو ہم کو خود ان کے اندر بھی کچھ ایسے عنصر ملیں گے
نہوں نے عربوں کے مقابلے میں ان کی شکست کے لئے راہ ہموار کرنے میں
د کی ہوگی۔ مثلاً شام اور مصر کی فتح کے سلسلے میں یہ بات نظر انداز نہیں کی
اسکتی کہ اسلام سے پہلے وہاں کا حکمراں طبقہ یونانی کلیسا سے متعلق اور باز نطینی
رن کے علمبردار یونانیوں پر مشتمل تھا جو پہلی فیصلہ کن شکست کے ساتھ ہی
ب چھوڑ کر محفوظ باز نطینی علاقوں میں بھاگ گئے اور شام اور مصر کو مقامی عوام
ے سپرد کر گئے۔ ان دونوں ملکوں میں عوام کا مسلک حکمراں طبقہ کے یونانی
سخ العقیدہ کلیسا سے مختلف نسطوری یعقوبی یا قبطی کلیسا سے متعلق تھا جو حکمراں
بقہ کے مذہبی تعصب کا شکار رہتا تھا۔ شام اور مصر کے عوام کی، اپنے باز نطینی
مرانوں کے ساتھ، نسلی اور مذہبی منافرت کی موجودگی میں عربوں کے
قابلے میں اپنی حکومت سے ان کی وفاداری کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے
ہ جب ایک مرتبہ باز نطینی حکمراں طبقہ نے ملک خالی کرنے کا ارادہ کر لیا تو ان
دنوں ملکوں کے عوام نے عربوں کے اقتدار کو تسلیم کرنے میں زیادہ پس و پیش
یں کیا۔ اور نہ ہی بعد میں کسی طرح کی آزادی کی قومی جدوجہد وغیرہ کا کوئی
لسلہ شروع کیا۔ اس سلسلے میں یہ پہلو بھی اہمیت سے خالی نہیں ہے کہ بعض
صوص حالات کی وجہ سے اسلام کی فتوحات کے وقت شام میں حکومت کے
لس کی شرح غیر معمولی طور پر بلند تھی جب کہ فاتح مسلمان فوجیں اس کے
قابلے میں ہلکے ٹیکس نافذ کرتی تھیں۔ چنانچہ شام کے اکثر قلعہ بند شہر، خاص
ور پر جنگ یرموک کے بعد، مسلمانوں کی فوجوں کے پہنچنے پر ان کی شرائط پر
لح کے لئے تیار ہو جاتے تھے۔

اس کے مقابلے میں عراق اور ایران میں بعض دوسرے ایسے اسباب
وجود تھے جنہوں نے ان علاقوں کے عوام کو حکومت سے برگشتہ کر رکھا تھا۔

مثلاً ایرانی سماج غالباً اپنے آریائی ورثہ کی مناسبت سے ہندستانی سماج سے ملتے جلتے تین اعلیٰ طبقوں میں تقسیم تھا۔ لیکن ایران میں ایک غیر آریہ محکوم اکثریت کی عدم موجودگی میں نہ تو ان طبقات کے درمیان اتنی سخت حدبندی تھی جیسا کہ ہندستان میں ظاہر ہوئی اور نہ ہی وہاں 'شودروں' کی طرح کا چوتھا طبقہ ظاہر ہو سکا۔ البتہ یہ ضرور تھا کہ شہروں سے باہر دیہات میں بسنے والے عام کسان اور کھیت مزدور اپنے زمینداروں کے مستقل اسامیوں کی سی حیثیت رکھتے تھے جو نہ صرف یہ کہ اعلیٰ طبقوں کے برخلاف، جن کو ٹیکس سے معافی حاصل تھی، بلکہ شہری باشندوں کی بہ نسبت بھی زیادہ ٹیکس ادا کرتے تھے۔ اس کے علاوہ یہ دیہاتی اور کسان فوجی خدمت کے لئے بھی جبری طور پر بھرتی کئے جاتے تھے۔ گمان یہ ہے کہ اس طور پر بیگار میں بھرتی کئے ہوئے فوجیوں کو خوراک اور ہتھیار ولباس کے علاوہ کسی طرح کی تنخواہ بھی نہیں دی جاتی تھی۔ یہی وہ دیہاتی عوام تھے جو ایرانیوں کے عام سپاہیوں کی فوج بناتے تھے اور ان سے کسی طرح کی حُبّ الوطنی یا حکومت سے شدید وفاداری کا تصور ہی بیکار تھا۔ جہاں تک خاص عراق کے میدانی علاقے کا سوال ہے، جو عربی تاریخوں میں "سواد" کے نام سے جانا جاتا ہے، تو اس کا بیشتر حصہ خالصہ زمین کے طور پر شاہی ملکیت تھا اور سرکاری فارم کی حیثیت رکھتا تھا جس کی پیداوار یا آمدنی براہ راست بادشاہ تک پہنچتی تھی۔ اس علاقے میں آباد عیسائی، یہودی یا مانوی عوام اور ایران کی زمیندار اشرافیہ جس کی زمینداریاں زیادہ تر ایران کی سطح مرتفع پر واقع تھیں، عراق کی اس میدانی سرزمین سے کوئی ذاتی تعلق نہیں محسوس کر سکتے تھے۔

دوسری طرف ہم کو یہ بھی نظر میں رکھنا چاہئے کہ ایران اور بازنطین کی عظیم سلطنتیں اسلام سے تقریباً دوسو، ڈھائی سو سال پہلے سے ایک طویل حریفانہ کشمکش میں مبتلا تھیں جو وقتاً فوقتاً لمبی لمبی جنگوں کی صورت اختیار کرلیتی

تھی۔ اس صورت حال میں نہ صرف یہ حکومتیں زبردست مالی زیر باری سے دوچار تھیں بلکہ ان کے عوام، خصوصاً سرحدی علاقوں میں رہنے والے، مستقل طور پر جنگوں کے مارے ہوئے اور عدم تحفظ کا شکار رہتے تھے۔ اس کے علاوہ یہ بھی امر واقعہ ہے کہ عراق اور شام دونوں جگہ، خصوصاً سرحدی علاقوں میں، آبادی کا ایک بڑا حصہ عربی النسل لوگوں پر مشتمل تھا جو موقعہ پڑنے پر قومی تعصب یا مادی فائدوں کا خیال کرتے ہوئے حملہ آور عرب مسلمانوں کا ساتھ دینے میں زیادہ تامل نہیں کرتے تھے۔ اس طرح ہم اگر مذکورہ بالا سبھی پہلوؤں کو نظر میں رکھیں تو کسی حد تک ان ابتدائی اسلامی فتوحات کے اسباب پر کچھ روشنی پڑ سکتی ہے۔

مفتوحہ علاقوں میں عربوں کی آبادکاری

اسلام میں ابتدائی دور کی ان فتوحات کا سب سے پہلا اہم نتیجہ تو یہ سامنے آیا کہ فتوحات کے ساتھ ہی ساتھ عرب فاتحین، جن کی فوجوں میں لڑکوں سے لے کر بوڑھے مردوں تک کے علاوہ عورتیں بھی شامل رہی تھیں، نو مقبوضہ علاقوں میں قیام پذیر ہونے لگے۔ یہ سلسلہ فتوحات کا دائرہ وسیع ہونے اور اس کے لئے مستقل نئی نئی امدادی فوجوں کی ضرورت کی وجہ سے اتنا بڑھا کہ عرب کے اندر ایک عام انخلاء جیسی کیفیت پیدا ہو گئی جس میں براہ راست سرحدوں پر پہنچنے والوں کے علاوہ جزیرہ نما کے دور دراز گوشوں سے بڑی تعداد میں لوگ کھنچ کر مدینہ آنے اور وہاں سے مختلف محاذوں پر جانے والی جماعتوں میں شریک ہو کر سرحدی علاقوں میں پہنچنے لگے۔ اس صورت حال کی وجہ سے بہت جلد حضرت عثمان غنیؓ کے دور خلافت تک ہی عرب کی بیشتر آبادی، خصوصاً اس کا فعال اور بہترین حصہ، عراق، ایران، شام اور مصر کے

نو مفتوحہ علاقوں کی طرف منتقل ہو گیا تھا۔ چنانچہ اس طرح امت مسلمہ کے مرکز ثقل کے مفتوحہ علاقوں کی طرف منتقل ہو جانے کی وجہ سے ہی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو اپنا دارالخلافہ مدینہ منورہ سے کوفہ (عراق) منتقل کرنا پڑا جو پھر کبھی جزیرہ نمائے عرب میں واپس نہیں آسکا۔

خلافت راشدہ کے دوران نو مفتوحہ علاقوں میں عرب مسلمانوں کی آبادکاری اس طرح نہیں تھی کہ وہ تمام مفتوحہ علاقے میں گاؤں گاؤں بکھر گئے ہوں اور جس کا جہاں جی چاہے، جس زمین پر قبضہ کر کے وہاں آباد ہو جائے۔ بلکہ شروع میں حضرت ابو بکرؓ کے زمانے تک تو جو کچھ علاقہ فتح ہوا تھا، اس میں، عربوں کی تعداد اتنی کم تھی کہ سب کے سب فوجی کارروائی میں شریک رہتے تھے اور فوجی پڑاؤ کے منتقل ہونے کے ساتھ ساتھ ادھر ادھر منتقل ہوتے رہتے تھے۔ البتہ حضرت عمر فاروقؓ کے دور خلافت میں جب جنگ قادسیہ اور یرموک جیسے معرکوں کے لئے عرب قبیلوں سے بڑے پیمانے پر فوجی بھرتی ہوئی تو ان معرکوں میں عربوں کی کامیابی کے بعد مفتوحہ علاقوں پر تسلط قائم رکھنے اور وہاں عربوں کی کثیر تعداد کے قیام کا بندوبست کرنے کے لئے مستقل چھاؤنیاں (مصر، ج: امصار) آباد کرنے کی تجویز ہوئی۔ چنانچہ عراق میں کوفہ اور بصرہ اور مصر کی فتح کے بعد وہاں فسطاط ایسی ہی چھاونیاں تھیں جو جلد ہی مستقل شہروں کی حیثیت اختیار کر گئیں۔ شام میں چونکہ عرب فتوحات کے ساتھ یونانی اور کچھ مقامی عیسائی عرب آبادی، شہروں کو چھوڑ کر بازنطینی علاقے میں چلی گئی تھی اس لئے فاتح اور مقامی نو مسلم عربوں کی آبادکاری کے لئے نئے مرکز قائم کرنے کی ضرورت نہیں پڑی اور انہیں ملک کے طول و عرض میں مختلف پرانے شہروں میں ہی بسا دیا گیا۔ البتہ انتظامی لحاظ سے حمص، دمشق، فلسطین میں لد او اردن میں طبریہ صوبائی صدر مقاموں کی حیثیت رکھتے تھے جب کہ الجابیہ کو

چھاؤنی پورے شام کے لئے مرکز تھی۔

نو مفتوحہ علاقوں میں عربوں کی آبادکاری کے سلسلے میں یہ پہلو زبردست اہمیت کا حامل ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں عربوں کو مفتوحہ علاقے میں منتشر ہو جانے سے روک کر ان کو فوجی مرکزوں میں محدود کر کے ایک فوجی طاقت کی حیثیت سے متحد رہنے پر آمادہ کر لیا۔ قرآنی تعلیم اور حضور پاکؐ کے طرز عمل کے مطابق جو علاقہ مسلمانوں نے جنگ کر کے فتح کیا ہو اس کی زمین مال غنیمت کی طرح چار حصے لڑنے والوں میں تقسیم کی جائے گی اور پانچواں حصہ بیت المال کا ہو گا۔ اس پانچویں حصے (خمس) کے خرچ کی مدیں بھی قرآن پاک میں بیان کر دی گئی ہیں۔ (سورہ الانفال، آیت ۴۱)۔ لیکن جب عراق کا وسیع و عریض علاقہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں فتح ہوا تو انہوں نے باوجود بعض صحابہؓ کے اصرار کے اس کو مال غنیمت کی طرح فاتحین میں تقسیم کرنے سے انکار کر دیا اور امت کی زیادہ بڑی بھلائی اور مصلحت کو نظر میں رکھتے ہوئے اس کو اس کے اصل مالکوں کے پاس رہنے دیا۔ (۱۰) اس سلسلے میں حضرت عمرؓ نے بعض دیگر صحابہؓ کے مشوروں کے علاوہ قرآن (الحشر: ۱۰-۷) سے بھی استدلال کیا۔ ان مقامی باشندوں سے جن کی زمینیں ان کے پاس رہنے دی گئی تھیں بحیثیت ذمی ہر لڑائی کے قابل مرد سے اس کی ذات پر جزیہ اور زمینوں کی پیداوار پر خراج کا ٹیکس وصول کیا جاتا تھا۔ (۱۱) (ذمی سے مراد اسلامی حکومت کا وہ غیر مسلم شہری ہے جس سے جزیہ اور خراج وصول کر لینے کے بعد اس کی جان و مال اور مذہبی آزادی کی حفاظت اسلامی حکومت کی ذمہ داری تھی)

عراق کے عام کسانوں کی زمینوں کو چھوڑ کر جن کو ان کے اصل مالکوں کے قبضہ میں رہنے دیا گیا اور ان کسانوں اور دوسرے مقامی لوگوں کو

بحیثیت ذمی قبول کر لیا گیا تھا، سواد میں وسیع و عریض جاگیریں خاص شاہی خاندان، آتش کدوں کے اوقاف اور ان امراء و رؤساء سے متعلق تھیں جو یا تو جنگ میں مارے گئے تھے یا ملک چھوڑ کر چلے گئے تھے۔ ایسی زمینوں کو مال غنیمت شمار کیا گیا۔ البتہ تقسیم کی دشواریوں کے تحت ان کو فاتحین قادسیہ کی مشترکہ ملکیت سمجھا گیا جس کا انتظام انہیں کے مشورے سے ہوتا تھا اور اس کی آمدنی مال غنیمت کی طرح ہر سال چار حصے فاتحین قادسیہ میں اور پانچواں حصہ بیت المال میں تقسیم ہوتی تھی۔ ان زمینوں کی خرید و فرخت بھی فاتحین کے مخصوص حلقے سے باہر ممنوع سمجھی جاتی تھی۔ (۱۲) ایسا لگتا ہے کہ عراق کی سرکاری اور لاوارث زمینوں کے اس معاملے نے فاتحین قادسیہ کو ایک ایسا معاشی اور انتظامی اختصاص دے دیا تھا جو بعد میں بڑی تعداد میں عرب سے آنے والے مجاہدین اور آباد کاروں کی موجودگی میں ان کے لئے وجہ امتیاز بنا رہا اور جس نے ان کو کوفہ میں آباد ہونے والے عربوں کے درمیان ایک الگ اور مخصوص گروہ کی حیثیت دے دی۔ بعض روایتوں کی بناء پر یہ خیال ہوتا ہے کہ بعد میں آنے والے عربوں (جن میں اکثر اہل ردّہ تھے) کے مقابلے میں فاتحین قادسیہ کی امتیازی حیثیت کوفہ میں ایک معاشی و سماجی کشمکش کا سبب بن گئی تھی۔ حضرت عثمانؓ نے اپنے زمانے میں اس مسئلے کو حل کرنے کے لئے کچھ اقدامات کئے مگر ان کی یہ کوشش دیگر وجوہات کے ساتھ ساتھ فاتحین قادسیہ کے ایک طبقہ کو ان سے ناراض کرنے کا سبب بن گئی جو بعد میں ان کے خلاف فتنہ میں ایک سبب کے طور پر ظاہر ہوئی۔ (۱۳)

عراق جیسی ہی صورت حال مصر و شام، ایران، جزیرہ اور آرمینیہ وغیرہ میں بھی رہی۔ یعنی ہر جگہ مقامی آبادی پر جزیہ اور خراج کے مذکورہ بالا ٹیکس لگا کر ان کو اسلامی حکومت کی ذمی رعایا کے طور پر آزاد چھوڑ دیا گیا۔

شام میں البتہ زراعت کی نسبتاً کم اہمیت اور اپنی الگ الگ حیثیت رکھنے والے باضابطہ شہروں کی کثرت کی وجہ سے زیادہ تر معاہدے شہر والوں اور مسلمانوں کے درمیان طے پائے جس میں شہر کے باشندوں پر جزیہ (صرف بالغ مردوں پر) اور شہر سے متعلق زمین پر خراج لگایا گیا۔ متعدد آبادیوں خصوصاً شہروں کے ساتھ معاہدوں میں شام اور دیگر جگہوں پر مقامی حاکموں یا شہر کے باشندوں سے ایک مجموعی رقم کی سالانہ ادائیگی پر بھی بحیثیت ذمی اطاعت قبول کرلی جاتی تھی۔ یہی مؤخرالذکر صورت خراسان اور ساسانی حکومت کے دیگر مشرقی اضلاع میں بھی عموماً واقع ہوئی۔

نومفتوحہ علاقوں میں عربوں کی آبادکاری کے سلسلے میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو منصوبہ مرتب کیا تھا اور جس کا اجمالی تعارف اوپر ہم نے پیش کیا ہے اس نے آئندہ تقریباً سو، سوا سو سال کے لئے ایک وسیع علاقے میں اسلامی ریاست اور سماج کے بنیادی خطوط متعین کردیئے۔ حضرت عمرؓ کے، مفتوحہ علاقوں سے متعلق انتظامی تصور میں، مندرجہ ذیل پہلو خصوصی اہمیت کے حامل معلوم ہوتے ہیں۔

(۱) مفتوحہ علاقوں کے اندر عرب مسلمان من حیث القوم ایک فاتح جماعت کی حیثیت سے مقیم ہوں گے۔

(۲) عربوں کی قومی خصوصیات اور ان کا فاتحانہ تسلط باقی رکھنے کے لئے ان کے اور محکوم مقامی لوگوں کے درمیان فاصلہ برقرار رکھا جائے گا۔

(۳) عرب مسلمان بنیادی طور پر مفتوحہ علاقوں پر فوجی وسیاسی تسلط، اس سے متعلق فوجی کارروائیوں اور مفتوحہ علاقوں سے متعینہ آمدنی سے غرض رکھیں گے۔ ملکی انتظام اور ٹیکس کی وصولیابی کم وبیش پہلے سے جاری نہج پر اور مقامی (ابتدا میں بیشتر غیر مسلم) سربراہان کے ہاتھ میں رہے گی۔

(۴) مفتوحہ علاقوں سے مختلف طرح کے ٹیکس اور محصولوں سے حاصل ہونے والی آمدنی میں (فوجی خدمت کے لئے وقف اور فاتح ہونے کے ناطے) پوری عرب قوم من حیث الجماعت شریک رہے گی۔ اس مقصد کو مناسب طریقے سے بروئے کار لانے کے لئے حضرت عمرؓ نے تاریخی اعتبار سے ایک منفرد نظام وظائف (الدیوان) قائم کیا جس میں امہات المؤمنینؓ اور حضور پاکؐ کے قریبی رشتہ داروں سے لے کر ایک نومولود عرب بچے تک کا درجہ بدرجہ وظیفہ مقرر کردیا گیا۔

(۵) مفتوحہ علاقوں کے مقامی لوگوں کو جزیہ و خراج یا مخصوص علاقوں سے طے شدہ متعینہ رقم دے دینے کے بعد بحیثیت ذمی اسلامی ریاست کے آزاد شہری کے طور پر قبول کرلیا جائے گا (جن کی جان ومال و مذہبی آزادی کی حفاظت حکومت کی ذمہ داری ہوگی) لیکن ان کی حیثیت عرب مسلمانوں کے مقابلے میں دوسرے درجے کے شہری کی ہوگی۔

یہ تھے وہ چند نکات جو حضرت عمرؓ کے احکامات اور ہدایات کے نتیجے میں نومفتوحہ علاقوں میں عربوں کی آبادکاری اور وہاں کے فوجی، سیاسی اور معاشی انتظام کے سلسلے میں سامنے آئے۔ یہاں یہ بات بھی نظر میں رہنی چاہئے کہ حضرت عمرؓ کے بیشتر احکامات اور ہدایات، خصوصاً اہم معاملات سے متعلق فیصلے، بزرگ صحابہ کرامؓ کے مشوروں کے ساتھ اور ان سے گفتگو کے بعد ہی صادر ہوتے تھے۔ چنانچہ کہا جاسکتا ہے کہ اس دور میں مفتوحہ علاقوں، خصوصاً ایران، عراق، جزیرہ، شام اور مصر میں رونما ہونے والا مذکورہ بالا انتظامی سماجی ڈھانچہ نہ صرف یہ کہ اس وقت اور زمانے کے مخصوص حالات سے متاثر تھا بلکہ یہ ان

وقت امت کی اکثریت نے سب سے بہتر ممکن حل سمجھ کر قبول کرلیا تھا۔ اب یہ دوسری بات ہے کہ نہ صرف حضرت عمرؓ کے زمانے میں ان اصولوں کے اطلاق میں مستثنیات کی کثرت اور مختلف علاقوں کے مخصوص حالات کی رعایت موجود تھی، بلکہ بعد کے خلفائے راشدینؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے تک آتے آتے اس میں کئی تبدیلیوں کی ضرورت پڑ گئی تھی۔ اور پھر بنو امیہ کے تقریباً نوّے سالہ دور حکومت کے اختتام تک یہ نظام، نئی سماجی و معاشی قوتوں کے مقابلے میں، جو عباسی انقلاب کا سبب بھی تھیں اور اس کے جلو میں برسر اقتدار بھی آگئی تھیں، مکمل طور پر تبدیل ہو گیا۔

در حقیقت خلافت راشدہ اور بنو امیہ کے دور حکومت میں فتوحات کے ذریعہ مستقل وسیع تر ہوتے ہوئے اسلامی علاقوں اور ان کے سماجی، سیاسی اور انتظامی نظام کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم عرب مسلمانوں کی فتوحات اور مقبوضہ علاقوں پر ان کے تسلط کی بنیادی نوعیت کو نظر میں رکھیں۔ جیسا کہ دور جاہلیت کی بدوی زندگی سے بحث کرتے ہوئے ذکر آچکا ہے، عرب قوم کے لئے اسلام سے صدیوں پہلے سے جنگجوئی، جفاکشی اور خطرات سے پُر، مہماتی انداز میں بسر کرنا ایک مستقل طرز زندگی بن چکا تھا۔ سیکڑوں سال سے ان کی خانہ بدوشی کی زندگی نے ان کے اندر سپاہیانہ خصوصیات اور فوجی عادات واطوار اس طرح پیدا کر دیئے تھے کہ وہ تقریباً ان کی جبلت کی حیثیت اختیار کر گئے تھے۔ پھر اسلام نے ان کے اندر جو اتحاد اور خود اعتمادی پیدا کی اور ایمان و یقین کی جو روح پھونکی اس کی طرف بھی ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ ان حالات اور خصوصیات کے نتیجے میں مدینہ کی مرکزی حکومت کی زیر سرپرستی پوری عرب قوم ایک ایسی فوجی مشین کی صورت اختیار کر گئی تھی جس کے لئے آئندہ تقریباً ایک صدی تک مشرق سے مغرب تک "میں آیا، میں نے دیکھا اور میں نے فتح کرلیا" کی صورت حال

ں۔ لیکن عالم اسلام کے لئے عرب قوم کی ایک فوجی مشین جیسی یہ حیثیت اپنی
دیت میں صرف فتوحات تک ہی محدود نہیں تھی، بلکہ آئندہ ایک صدی
ے، جب تک کہ مفتوحہ علاقوں میں اسلامی تمدن کی جڑیں مضبوط نہیں
گئیں، اور مقامی لوگوں کی خاصی تعداد دائرہ اسلام میں داخل نہیں ہوگئی، ان
توحہ علاقوں پر اسلامی قبضہ اور تسلط قائم رکھنے کی ذمہ داری بھی بنیادی طور پر
بوں کی ہی فوجی طاقت اور سپاہیانہ کارکردگی پر منحصر رہی۔

خلافت راشدہ کے ابتدائی دور (۱۱ھ مطابق ۶۳۲ء) سے لے کر
امیہ کے زوال (۷۵۰ء) تک عرب قوم کا اس طرح صرف فوجی کارروائی اور
جی طاقت پر مبنی تسلط کو باقی رکھنے کے لئے وقف رہنا، تاریخ اسلام میں
نصوص نتیجوں کا حامل رہا۔ اس کا ایک اہم پہلو یہ تھا کہ جب تک فتوحات کے
ریعہ اسلامی سرحدیں وسیع کرنے یا بنیادی طور پر صرف عربوں کی فوجی طاقت
کے ذریعے تسلط باقی رکھنے میں ان کی افادیت مضمر رہی، اسلامی ریاست میں
عربوں کی برتری اور بالادستی باقی رہی اور اس کے بعد جب ان کی اس افادیت
میں کمی آگئی اور عربوں کے من حیث القوم تسلط اور بالادستی کی وجہ جواز باقی
نہیں رہی تو دوسری مسلمان قوموں نے ان کی جگہ لے لی۔

مفتوحہ علاقوں کے سلسلے میں حضرت عمرؓ کے منصوبے کا جو ذکر ہم نے
اوپر کیا ہے اس میں عربوں کو ان علاقوں میں مخصوص فوجی چھاؤنیوں میں اور
مقامی لوگوں سے فاصلہ رکھتے ہوئے بسائے جانے کو ایک اہم نکتے کے طور پر
بیان کیا گیا ہے۔ بظاہر اس فیصلے میں انہوں نے عربوں کی جنگجویانہ خصوصیات کی
حفاظت، ان کی فوجی طاقت کے اجتماع و اتحاد اور اس طاقت کے بروقت استعمال
میں سہولت کو مد نظر رکھا ہوگا۔ لیکن حالات اور ضرورتوں کے لحاظ سے
حضرت عمرؓ کے منصوبے میں جن مستثنیات اور بتدریج تبدیلیوں کا ہم نے ذکر

کیا ہے ان میں ایک اہم شق عربوں کی آبادکاری سے متعلق بھی تھی جس کا پہلی صدی ہجری کے دوران اسلامی سماج اور تمدن کی تشکیل پر قابل ذکر اثر پڑا۔ چنانچہ فتوحات کے وسیع ہونے کے ساتھ تجربہ سے معلوم ہوا کہ ایسے بہت سے علاقے تھے جہاں کے لوگ بآسانی شکست تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں تھے اور جیسے ہی فاتح عرب فوج ان کو شکست دے کر یا معاہدے و صلح کے ذریعہ ان کے علاقے پر قبضہ کر کے واپس جاتی تھی وہ بغاوت کر دیتے تھے۔ ایران میں جبال، سیستان، فارس، خراسان، آذربائیجان، شام کے ساحلی شہروں اور مصر میں اسکندریہ، شمالی افریقہ اور دیگر علاقوں کے ساتھ اسی نوعیت کے واقعات پیش آتے رہے تا آنکہ ان علاقوں میں عرب فوجی جاگیریں دے کر بسائے گئے یا فوجی دستے شہر والوں کے خالی مکانوں اور گاؤں میں باری باری سے عارضی ڈیوٹیوں کے لئے بحیثیت مرابطین متعین کئے گئے۔

بلاذری کی روایت کے مطابق، جنہوں نے کہ مفتوحہ علاقوں میں عربوں کی آبادکاری کے ذکر کو نسبتاً زیادہ اہمیت دی ہے، حضرت عمرؓ کے زمانے میں جب اسکندریہ فتح ہوا تو حضرت عمر بن العاصؓ نے وہاں مرابط فوج متعین کی۔ (۱۴) اسی طرح حضرت عمرؓ کے آخر خلافت یا حضرت عثمانؓ کے ابتدائی دور میں جب رومیوں نے (سمندر کے راستے سے) شام کے بعض ساحلی شہروں پر دوبارہ قبضہ کر لیا تو گورنر شام حضرت امیر معاویہؓ نے ان کو شکست دے کر ان قلعوں کی مرمت کرائی اور وہاں عرب فوجیوں کو جاگیریں دے کر متعین کیا۔ (۱۵) ابو عبیدہ الجراحؓ نے انطاکیہ فتح کیا تو حضرت عمرؓ نے ان کو حکم دیا کہ:

"مسلمانوں میں سے سمجھدار اور صاحب عزم لوگوں کی ایک جماعت ترتیب دے کر ان کو وہاں مرابطین کی حیثیت سے

متعین کردو اور ان کے وظیفے کبھی نہ روکو"(۱۶)

بعد میں حضرت عثمانؓ کے حکم سے حضرت معاویہؓ نے وہاں ایک جماعت متعین کر کے ان کو جاگیریں تقسیم کر دیں۔ پھر اپنے دور خلافت کے شروع میں ہی حضرت امیر معاویہؓ نے (غالباً انطاکیہ کی سرحدی اہمیت کے پیش نظر) وہاں فارس، کوفہ، بصرہ اور حمص وبعلبک سے مسلمانوں کی ایک جماعت کو منتقل کر کے بسایا۔(۱۷) اسی طرح رومی سرحد کے قریب ایک شہر بالس کو فتح کر کے حضرت ابو عبیدہؓ نے یہاں شام کے عربوں میں سے ایک قوم کو، جو فتح شام کے بعد اسلام لائے تھے، آباد کیا پھر اس کے بعد قبیلہ بنی قیس کے لوگ خود آکر یہاں آباد ہو گئے۔(۱۸) در حقیقت شام کے ملک سے فتح کے بعد یونانیوں اور کچھ مقامی عیسائیوں کے بازنطینی علاقے میں ہجرت کر جانے سے وہاں ہر علاقے میں ایسی بہت سی زمینیں تھیں جو لاوارث قرار پائیں اور جن کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا۔(۱۹)

موصل کے پہلے والی عتبہ بن فرقد کی معزولی کے بعد حضرت عمرؓ نے هرثمه بن عرفجة البارقی کو موصل کا والی مقرر کیا۔ ہرثمہ نے یہاں آکر ایک جامع مسجد تعمیر کی اور عربوں کو نشان لگا کر مکانوں کے لئے زمین تقسیم کی۔ پھر انہوں نے اس کے قریب ایک اور شہر حدیثہ میں بھی عربوں کو آباد کیا۔(۲۰) حضرت عمرؓ کے زمانے میں اہل قزوین نے فتح کے بعد جزیہ دینے کے بجائے اسلام قبول کر لیا تھا۔ مسلمانوں کے لشکر کے امیر البراء بن عازب نے فتح کے بعد یہاں پانچ سو مسلمانوں کو جاگیریں دے کر متعین کیا۔(۲۱) حضرت عمرؓ ہی کے زمانے میں حضرت عثمان بن العاصی الثقفی والئ بحرین وعمان نے بنی عبد القیس، ازد، تمیم، بنی ناجیہ اور دیگر قبیلوں کے عربوں کے ساتھ سمندر عبور کر کے فارس (جنوبی مغربی ایران) کے علاقے پر حملہ کیا

اور اس کو فتح کر کے وہاں مسجدیں بنائیں اور وہاں بنی عبدالقیس اور دوسرے عرب قبیلوں کو آباد کیا۔ (۲۲)

مفتوحہ علاقوں پر عرب فاتحین کا قبضہ باقی رکھنے اور کسی حد تک عرب فوجیوں کو نوازنے کے لئے فتح شدہ علاقوں میں سرکاری اور غیر مملوکہ زمینوں میں سے جاگیریں بانٹنے یا شہروں میں ان کو آباد کرنے کا سلسلہ حضرت عثمان غنیؓ کے زمانے میں پہلے کے مقابلے میں زیادہ رواج پا گیا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں فتوحات کی ایک دوسری لہر کے ساتھ عربوں کی فتوحات کوفہ، بصرہ، دمشق اور فسطاط وغیرہ جیسی پرانی چھاؤنیوں سے بہت دور پہنچ گئیں تھیں۔ دوسرے یہ فتوحات مشرقی ایران، خراسان اور شمالی افریقہ کے ایسے علاقوں میں تھیں جہاں آبادی کی جنگجو فطرت کے علاوہ عراق، شام اور مصر کے مقابلے میں ان میں مقامی، قومی عصبیت بھی زیادہ تھی۔ جس کی وجہ سے ان کی قوت مدافعت توڑنے اور ان پر مکمل غلبہ پانے کے لئے عربوں کا وہاں مستقل قیام ضروری تھا۔ پرانے مفتوحہ علاقوں میں سے بھی بعض علاقوں جیسے شام کے ساحلی شہروں، شمال مغرب میں روس رحد، جزیرہ (میسوپوٹامیہ)، آذربائیجان، کرمان وغیرہ میں، جہاں بار بار بغاوتیں ہو جاتی تھیں اور تجربہ سے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ وہاں عربوں کو آباد کئے بغیر مستقل تسلط مشکل ہو گا، عربوں کو جاگیریں اور مکانات کے لئے زمینیں دے کر آباد کیا گیا۔ ان سب حقائق کے علاوہ یہ عنصر بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ اندرون عرب سے مہاجرت کر کے نو مفتوحہ علاقوں میں پہنچنے والے عربوں کا سلسلہ نہ صرف یہ کہ بدستور جاری تھا بلکہ حضرت عثمانؓ کے زمانے میں پہلے سے بھی زیادہ بڑھ گیا تھا۔ حضرت عمرؓ کی قائم کردہ پرانی چھاؤنیوں اور فوجی مرکزوں میں ان سب کا بسایا جانا ممکن نہیں نظر آ رہا تھا۔ دوسری طرف فطری طور پر فاتح عرب فوجی

مفتوحہ علاقوں میں اپنی آبادکاری کے لئے زمینوں اور جاگیروں کے خواہش مند تھے۔ ان کی اس فطری خواہش پر صرف ایک حد تک ہی روک لگائی جاسکتی تھی۔ چنانچہ ان مختلف اسباب کی بناء پر ہم دیکھتے ہیں کہ نہ صرف نئے مفتوحہ علاقوں کی بستیوں اور شہروں میں حضرت عمرؓ کے مقابلے میں حضرت عثمانؓ کے زمانے میں بڑی تعداد میں عرب فاتحین بسائے گئے بلکہ پرانے مفتوحہ علاقوں میں بھی جہاں حضرت عمرؓ نے جاگیریں دینے سے انکار کر دیا تھا اور عربوں کے بسنے کے لئے چھاؤنیاں قائم کی تھیں، جاگیریں حاصل کرنے کا رجحان پیدا ہو گیا۔

چنانچہ عراق میں، جیسا کہ بیان گذر چکا ہے (چند ایک مستثنیات کے علاوہ) حضرت عمرؓ کے زمانے میں زمینوں کی کوئی تقسیم نہیں ہوئی۔ آل کسریٰ، آتش کدوں اور مقتولین جنگ وغیرہ کی لاوارث زمینیں جن سے متعلق مال غنیمت کے احکام (چار حصے فاتح فوجیوں کے اور پانچواں حصہ بیت المال کا) جاری کئے گئے تو جیسا کہ بیان ہوا، ان کو مشترکہ حیثیت میں رکھا گیا جس کا انتظام فاتحین قادسیہ کے نمائندوں کے سپرد تھا اور اس کی سالانہ آمدنی ان میں تقسیم ہو جاتی تھی۔ بلاذری کی روایت ہے کہ سب سے پہلے حضرت عثمانؓ نے عراق میں انفرادی جاگیریں دیں اور اس ضمن میں اس نے سات لوگوں کے نام اور ان کی جاگیریں گنائیں ہیں۔ (۲۳) لیکن یہ بہت مختصر روایت ہے۔ طبری نے اس معاملے کو نسبتاً تفصیل سے بیان کیا ہے جس سے بظاہر یہ صورت نکلتی ہے کہ بہت سے اہل حجاز جنگ قادسیہ کے بعد اپنے گھروں کو واپس آ گئے تھے۔ عراق میں مشترکہ غنیمت سے وہی لوگ مستفید ہو رہے تھے جو وہاں مقیم تھے۔ ان واپس آ جانے والے شرکائے قادسیہ کو ان کے حصے دلانے کے لئے حضرت عثمانؓ نے عرب اور عراق کی جاگیروں میں باہمی تبادلوں کی اجازت دے دی تھی۔ اس طرح بہت سے لوگوں نے عرب میں اقامت یا جائداد چاہنے والے

رکاء قادسیہ کو وہاں اپنی جائدادیں دے کر ان کے بدلے عراق میں بہت عمدہ عمدہ جائدادیں حاصل کرلی تھیں۔(۲۴)

جزیرہ میں، جو کہ عراق اور شام کے درمیانی علاقے پر مشتمل تھا، حضرت عثمانؓ کے زمانے میں جب ان کی طرف سے حضرت امیر معاویہؓ شام کے ساتھ ساتھ جزیرہ کے بھی والی مقرر ہوئے تو انہوں نے شہروں اور گاؤں سے دور ہٹ ہٹ کر بہت سے عرب قبیلوں کو آباد کیا اور ان کو ایسی زمینیں کام میں لانے کی اجازت دی جس کا کوئی وارث نہ ہو۔(۲۵) آذربائیجان کے علاقے میں جہاں حضرت عمرؓ کے زمانے میں فتوحات ہو جانے کے باوجود وہاں کے لوگ بغاوتوں سے باز نہیں آتے تھے حضرت عثمانؓ کے زمانے میں الاشعث بن قیس نے اہل آذربائیجان کو زبردست شکستیں دے کر وہاں اہل وظیفہ عربوں کو آباد کیا۔(۲۶) اس کے علاوہ جس زمانے میں وہاں عرب فوجیں جنگ کر رہی تھیں ان لوگوں کے اہل و عیال کوفہ، بصرہ اور شام سے نکل نکل کر آذربائیجان پہنچ گئے اور بقول بلاذری:

"جس کو جہاں جگہ ملی آباد و متصرف ہو گیا۔ ان میں سے بعض نے عجمیوں سے زمینیں خریدیں اور گاؤں والے ان کی پناہ لے کر ان کے کاشت کار بن گئے۔"(۲۷)

اسی طرح حضرت عثمانؓ کے زمانے میں عربوں نے کرمان فتح کیا اور اس کے حصے کر کے وہاں آباد ہو گئے۔(۲۸) انہی کے زمانے میں جب خراسان فتح ہو رہا تھا تو وہاں کے مرکزی مقام مرو کی فاتحانہ صلح کے موقع پر دوسری شرطوں کے ساتھ، یہ شرط بھی رکھی گئی کہ وہ اپنی بستیوں میں مسلمانوں کے لئے کشادہ جگہیں دیں گے۔(۲۹)

حضرت عثمان غنیؓ کے زمانے تک مفتوحہ علاقوں میں عرب مسلمانوں

کی آبادکاری کی مذکورہ بالا تفصیل کا مقصد محض یہ واضح کرنا ہے کہ عام خیال کے مطابق فاتح عرب مسلمان صرف مشہور چند چھاؤنیوں (مصر، ج: امصار)، مثلاً کوفہ، بصرہ، حمص، دمشق اور فسطاط تک ہی محدود نہ رہ کر بہت جلد خود خلافت راشدہ کے دوران ہی مفتوحہ علاقوں میں زیادہ وسیع پیمانے پر پھیل گئے تھے۔ اس کے بعد مشہور چھاؤنیوں میں سکونت پذیری اور خود عربوں میں افزائش نسل کے غیر معمولی معیار کی وجہ سے آبادی کے بڑھتے ہوئے دباؤ اور دیگر وجوہات کی بناء پر عربوں کے مفتوحہ علاقوں میں انتشار اور نئے نئے علاقوں میں منتقلی کا رجحان بڑھتا ہی رہا۔

حوالہ جات

۱۔ صحیح البخاری، قاہرہ، ۱۳۲۰ھ، الجزء الثالث، کتاب المغازی، باب غزوۃ الخیبر، حدیث عن عقیل عن ابن شہاب نیز ایضاً، باب مرض النبیؐ حدیث عن اسحٰق عن بشر بن شعیب عن ابی حمزہ نیز طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، تاریخ الامم والملوك، الجزء الثالث (الطبعۃ الاولیٰ)، بالمطبعۃ الحسینیۃ المصریہ، غیر مورخہ، ذکر خبر ۔۔۔ ثقیفة بنی ساعدہ، السنة الحادیة عشرۃ، صفحات ۲۱۰-۲۱۱

۲۔ ولی اللہ، شاہ، ازالۃ الخفاء عن خلافۃ الخلفاء (اردو ترجمہ از مولانا عبدالشکور)، کراچی، غیر مورخہ، صفحہ ۵۴

۳۔ ایضاً، صفحات ۵۲۔۵۳

۴۔ داناپوری، ابوالبرکات عبدالرؤف، اصح السیّر، کراچی، غیر مورخہ، صفحہ ۵۴۵

۵۔ بحوالہ مذکورہ بالا، صفحہ ۱۸۹، نیز عروۃ بن زبیرؓ، مغازی رسول اللہؐ (اردو ترجمہ از محمد سعید الرحمٰن علوی)، لاہور، ۱۹۹۰ء، ذکر غزوہ خندق صفحہ ۱۹۰

۶۔ ٹوائن بی، آرنلڈ۔ جے، اے اسٹڈی آف ھسٹری، جلد سوم، لندن، ۱۹۳۴، صفحات ۴۴۴۔۳۹۵ نیز ہنٹنگٹن، الزور تھ، حوالہ مذکورہ، صفحات ۷۲۔۵۶۲

۷۔ حوالہ مذکورہ بالا

۸۔ فاروقی، عمادالحسن آزاد، اسلامی تہذیب وتمدن۔مغربی ایشیائی ورثہ، دہلی، ۱۹۹۱، صفحہ ۱۳

۹۔ حوالہ مذکورہ بالا، صفحات ۱۷۸۔۱۶۸

۱۰۔ طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، حوالہ مذکورہ، الجزء الرابع، السنة الرابعة عشر، صفحات ۱۴۷۔۱۴۵ نیز السنة السادسة عشر، صفحات ۱۸۵۔۱۸۳، نیز البلاذری، امام احمد بن یحییٰ بن جابر، فتوح البلدان، مصر، ۱۹۰۱، صفحات ۷۵۔۲۷۴

۱۱۔ ایضاً

۱۲۔ طبری، حوالہ جات مذکورہ بالا

۱۳۔ طبری، حوالہ مذکورہ، الجزء الخامس، سنة ثلاث وثلاثین، صفحات ۹۰۔۸۸ نیز سنة خمس و ثلاثین، صفحہ ۱۰۳

۱۴۔ بلاذری، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۲۳۰

۱۵۔ ایضاً، صفحہ ۱۳۳

۱۶۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۴

۱۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۵

۱۸۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۷

۱۹۔ ایضاً، صفحہ ۱۵۹

۲۰۔ ایضاً، صفحہ ۳۴۰

۲۱۔ ایضاً صفحہ ۳۳۰

۲۲۔ ایضاً، صفحہ ۳۹۴

۲۳۔ ایضاً، صفحہ ۲۸۲

۲۴۔ طبری، حوالہ مذکورہ، الجزء الخامس، سنة ثلاثین، صفحہ ۶۴
نیز سنة خمس وثلاثین، صفحہ ۱۰۳

۲۵۔ بلاذری، حوالہ مذکورہ، صفحہ ۱۸۶

۲۶۔ ایضاً، صفحہ ۳۳۶

۲۷۔ ایضاً، صفحہ ۳۳۷

۲۸۔ ایضاً، صفحہ ۳۹۹

۲۹۔ ایضاً، صفحہ ۴۱۲

بیان ملکیت "اسلام اور عصر جدید" اور دیگر تفصیلات
بہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

۱۔ مقامِ اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔

۲۔ وقفۂ اشاعت: سہ ماہی

۳،۴۔ پرنٹر و پبلشر: صغریٰ مہدی
قومیت: ہندستانی
پتا: عابد ولا، جامعہ نگر نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۵۔ اڈیٹر: عماد الحسن آزاد فاروقی
قومیت: ہندستانی
پتا: اعزازی ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

۶۔ ملکیت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

میں صغریٰ مہدی اعلان کرتی ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔

صغریٰ مہدی
دستخط پرنٹر و پبلشر

مدیر:
عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی)

(جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر)

جلد: ۳۱ جولائی ۱۹۹۹ء شمارہ: ۳

قیمت

	فی شمارہ	سالانہ
ہندوستان میں	۱۵ روپے	۶۰ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	۲۰ روپے	۸۰ روپے
دیگر ملکوں کے لئے	۴ امریکی ڈالر	۱۲ امریکی ڈالر (بذریعہ بحری ڈاک)
	۶ امریکی ڈالر	۲۰ امریکی ڈالر (بذریعہ ہوائی ڈاک)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے
۱۵۰ امریکی ڈالر

طابع اور ناشر
ڈاکٹر صغرا مہدی

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

فہرست مضامین

اداریہ

مسلم فلسفے میں خدا اور دنیا کا تصور (۲)

پچھلے شمارے کے اداریہ میں ہم نے مسلم فلسفہ میں خدا اور دنیا سے متعلق تصورات نیز ان کے باہمی تعلق کے بارے میں نظریات کا ایک سرسری احاطہ کرنے کی کوشش کی تھی۔ اس سلسلے میں ہم نے ارسطو سے بات شروع کی تھی کیوں کہ اس کے نظریات نے، بلکہ زیادہ صحیح یہ ہوگا کہ ارسطو کے فلسفہ کی نوفلاطونی تعبیرات نے، مسلم فلسفہ کی تعمیر کے لئے بنیاد کا کام کیا تھا۔ اس کے بعد ہم نے مسلم فلسفیوں الفارابی، ابن سینا، شہاب الدین سہروردی، محی الدین ابن عربیؒ اور شیخ احمد سرہندیؒ تک کے نظریات کا ایک اجمالی تعارف پیش کیا تھا۔ ان میں آخری مذکور شخصیت یعنی مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندیؒ اگرچہ ان معنوں میں فلسفی نہیں تھے کہ انہوں نے باقاعدہ طور پر کوئی فلسفیانہ نظام پیش کرنے کی کوشش نہیں کی تھی، لیکن اپنی اصلاحی تحریک کے ضمن میں انہوں نے تصوف کے میدان میں چھائے ہوئے ابن عربیؒ کے نظریۂ وحدۃ الوجود کی اصلاح کے لئے جن تصورات کی نئی تشریح کو ضروری سمجھا ان کے بارے میں اپنے خطوط میں اظہار خیال کیا تھا۔ اس ضمن میں وحدۃ الوجود کے برعکس ان کے نظریۂ وحدۃ الشہود پر ہم کسی قدر تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں۔ آج ہم انہیں کے تقریباً ہم عصر ایک اور فلسفی اور عارف صدرالدین شیرازی (۱۵۷۱-۱۶۴۰ء) المعروف بہ ملا صدرا کے فلسفہ کے سلسلہ میں کچھ اظہار خیال کرنا

جا ہیں گے۔

ملا صدرا کو بلا مبالغہ صحیح معنوں میں اسلامی دنیا میں اب تک کا آخری بڑا فلسفی کہا جاسکتا ہے۔ نہ صرف یہ کہ انہوں نے ایک بڑے فلسفی کے میعار پر ایک مکمل نظام فکر مرتب کرنے کی کوشش کی، بلکہ اپنے فلسفیانہ نظام میں انہوں نے اپنے زمانے تک اسلامی دنیا کی آٹھ سو سالہ فلسفیانہ فکر کو سمو کر اس کو ایک نئی بنیاد پر منظم کرنے کی بھی کوشش کی۔ فکری اعتبار سے اگر ایک طرف ان کے فلسفے میں ابن سینا کی نو فلاطونی ارسطاطالیت، شہاب الدین سہروردی مقتول کی اشراقیت اور محی الدین ابن عربیؒ کی وحدۃ الوجودیت کے اثرات ملتے ہیں تو دوسری طرف وہ اپنی گہری بصیرت اور آزادانہ فکر کی بنیاد پر ان اساتذہ کے فلسفوں پر تبصرہ اور ان سے اپنے نقطۂ نظر کا اختلاف بھی واضح کرتے رہتے ہیں۔ در حقیقت ایک بڑے مفکر کی طرح ملا صدرا جہاں اسلامی روایت میں اپنے سے پہلے کی فلسفیانہ فکر کا نچوڑ سامنے رکھتے ہیں وہیں اپنی بصیرت اور تخلیقی فکر سے ایک ایسی تازہ بنیاد فراہم کرتے ہیں جو ایک مکمل نئے نظام فکر کی تعمیر کا سبب بن جاتی ہے۔ یہ امر باعث تعجب ہے کہ اس قدر بصیرت افروز اور جاندار حیثیت کا مالک ہونے کے باوجود ملا صدرا کا فلسفہ مغربی دنیا تو درکنار، خود اسلامی دنیا میں بھی ایران سے باہر بہت کم متعارف رہا ہے۔ پچھلے چند دہوں سے بعض مسلمان دانش وروں جیسے پروفیسر فضل الرحمٰن اور سید حسین نصر وغیرہ نے مغربی دنیا کو ملا صدرا کے فلسفے سے روشناس کرانے کی کچھ کوششیں کی ہیں اور برصغیر ہندوپاک میں بھی کم سے کم ملا صدرا کا نام درس نظامی میں ابن سینا کی الشفاء کے مابعد الطبعیاتی حصے پر ان کی شرح کے شامل رہنے سے نامانوس نہیں رہا ہے۔ لیکن ملا صدرا کے فلسفے سے اسلامی دنیا بشمول برصغیر کی بے اعتنائی علاوہ اس دور میں اسلامی دنیا کی فکر میں عمومی اضمحلال کے، اس وجہ سے بھی ہو سکتی ہے کہ ملا صدرا کے عہد سے ہی صفوی ایران نے اپنی شناخت ایک شیعہ ریاست کی حیثیت سے بہ بانگ دہل قائم کرنی شروع کر دی تھی اور

اس نقطۂ نظر اور اس سے ہم آہنگ پالیسیوں نے بڑی حد تک ایرانی مذہبی اور علمی ترقیوں کو سنّی اسلامی دنیا سے الگ تھلگ کر دیا تھا۔ گو تمدن کے دوسرے شعبوں خصوصاً مصوری اور شاعری، میں یہ تفریق کم سے کم مشرقی اسلامی دنیا میں ظاہر نہیں ہوئی۔

صدر الدین شیرازی عرف ملا صدرا کی پیدائش شیراز کے ایک ممتاز خاندان میں ۱۵۷۱ء میں ہوئی تھی۔ ان کی زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات میسر نہیں ہیں، مگر انہوں نے اپنا جو حال اپنی شاہکار تصنیف الحکمۃ المتعالیۃ فی الاسفار الاربعۃ العقلیۃ کے مقدمے میں بیان کیا ہے نیز بعض دوسرے مآخذ سے جو کچھ دست یاب ہو سکا ہے، اس کے مطابق ان کی زندگی کے بنیادی اعتبار سے تین دور کیے جا سکتے ہیں۔ پہلا دور شیراز اور پھر اصفہان میں طالب علمی کا ہے جہاں انہوں نے فلسفہ اور عقلیات کے علم کو اپنا مخصوص مشغلہ بنائے رکھا تھا۔ ان کی زندگی کا دوسرا دور کچھ غیر واضح اسباب کی بناء پر ترک دنیا اور گوشہ گیری کا ہے، جب وہ قُم کے نزدیک ایک چھوٹے سے موضع میں قیام پذیر رہے اور تقریباً ۱۵ سال کا طویل زمانہ غور و فکر، ریاضت اور معرفت الٰہی کے حصول میں گذارا، جس میں خود ان کے قول کے مطابق ان کو کامیابی حاصل ہوئی اور خدا تعالیٰ نے ان پر کشف و عرفان کے دروازے کھول دیئے۔ ان کی زندگی کا تیسرا دور اس وقت شروع ہوتا ہے جب وہ اپنے گوشہ گیری کے آخری زمانے سے تصنیف و تالیف کی طرف مائل ہوتے ہیں اور جلد ہی ان کو ان کے وطن میں قائم ہونے والے ایک بڑے مدرسہ میں مدرسی کی دعوت دی جاتی ہے جسے قبول کر کے وہ واپس اپنے وطن شیراز آکر مقیم ہو جاتے ہیں اور تادم آخر ۱۶۴۰ء تک تدریس و تصنیف و تالیف میں مشغول رہتے ہیں۔ ان کی تصنیفات میں اگرچہ کئی رسالے اور کتابیں دست یاب ہیں لیکن ان کا فلسفہ سارے کا سارا ان کی اوپر ذکر کی گئی ضخیم تصنیف میں آگیا ہے جو مختصراً الاسفار الاربعۃ کے نام سے مشہور

ہے (۱۸۶۵ء میں تہران سے اس کا شائع شدہ ایڈیشن بڑے سائز کے ایک ہزار صفحات سے زیادہ پر مشتمل ہے۔)

ملا صدرا کے فلسفہ میں بنیادی مسائل وہی ہیں جو ہزاروں سال سے دنیا کے مختلف علاقوں اور تہذیبوں میں عموماً، اور یونانی فلسفیانہ روایت اور اس کے بعد ملا صدرا تک آٹھ نو سو سال سے اسلامی فلسفے کے خصوصاً، بنیادی مسائل رہے ہیں۔ خدا کیا ہے؟ اس کی ہستی کے ثبوت کے کیا دلائل ہیں؟ دنیا کیا ہے؟ خدا کا دنیا سے کیا رشتہ ہے؟ دنیا کی تخلیق کیسے ہوئی؟ انسان کا مقدر کیا ہے۔ انسان کی سعادت و کامیابی کس چیز پر منحصر ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ملا صدرا نے اپنے فلسفیانہ نظام میں ان مسائل سے اور ان کے علاوہ ان جیسے دسیوں مسائل سے گفتگو کی ہے لیکن باوجود اس کے کہ ملا صدرا ایک عرصہ تک ریاضت و مراقبہ کے نتیجہ میں روحانی کشف و معرفت کے حامل ہو گئے تھے، اور باوجود ان کے اس امر پر بار بار اصرار کرنے کے کہ بالآخر حقیقت اعلیٰ یعنی خدا تعالیٰ کی ہستی کا ادراک منطقی اور فلسفیانہ دلائل کے بجائے صرف اور صرف روحانی بصیرت اور وجدانی مشاہدہ کے ذریعہ ہی ممکن ہو سکتا ہے، ملا صدرا کی تمام تر گفتگو اسلامی فلسفے کے میدان میں رائج مسلمہ فلسفیانہ اصطلاحوں اور فلسفیانہ بحث کے اعلیٰ ترین معیاروں کے مطابق ہے۔ یہ بات دیگر ہے کہ باوجود اپنی ورائی خیال اور دھار دار فکر کے ملا صدرا کا ذہن ان بحثوں کے سلسلے میں اور ان مسائل کی حقیقت کے بارے میں اتنا واضح ہے کہ پیچیدہ سے پیچیدہ تصورات کو بھی وہ بہت آسان زبان میں سلیس طریقے سے پیش کر دیتے ہیں اور دور از کار بحثوں میں بھی خیالات کے سروں کو قاری کی نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیتے۔ بایں ہمہ، اسلامی فلسفیانہ روایت میں ارسطاطالیسی فلسفیوں الفارابی، ابن سینا، ابن رشد وغیرہ کے برخلاف اور اپنے پیش رو متصوفانہ فلسفیوں شہاب الدین سہروردی مقتول اور محی الدین ابن عربی کی طرح، ملا صدرا اپنے نتائج کے جواز کے لئے منطقی استدلال کے ساتھ ساتھ عرفان و وجدان پر مبنی معرفت کی

بنیاد کے بھی دعویدار ہیں۔

ملا صدرا کے نزدیک تصورِ وجود سے قطع نظر (جو کہ مختلف موجود چیزوں کے مشاہدے سے ماخوذ ایک تصور ہے)، خالص وجود ایک ایسی حقیقت ہے جو کبھی تصور میں آہی نہیں سکتی کیوں کہ قوت متخیلہ چیزوں کی ماہیت کا ہی احاطہ کر سکتی ہے اور خالص وجود ہر طرح کی ماہیت سے آزاد ہے۔ دوسری طرف یہ خالص وجود عقل اور حواس سے ماوراء ہوتے ہوئے بھی ایک ایسی واحد، واقعی اور معروضی حقیقت ہے جس کے انکار میں بھی اس کا اثبات لازم آتا ہے اور گو وہ عقل و تصور کی گرفت سے بالاتر ہو لیکن روحانی معرفت اور وجدان کے ذریعہ اس کا مثبت علم حاصل ہو سکتا ہے۔ یہ خالص وجود جو اپنے میں منفرد، یکتا اور یگانہ ہوتے ہوئے بھی تمام وجود کی بنیاد اور حقیقت مطلقہ ہے، خدا کی ذات ہے۔ رہی یہ بات کہ یہ خالص وجود تمام موجودات کی بنیاد ہوتے ہوئے بھی سب سے منزہ، ماوراء اور یگانہ کس طرح ہو سکتا ہے تو اس کے لئے ملا صدرا نے ابن سینا سے اپنی راہ الگ کرتے ہوئے، جیسا کہ انہوں نے اپنے بیشتر فلسفے میں کیا ہے، وجود کی حقیقت کے سلسلے میں ایک معرکتہ الآراء نظریہ پیش کیا ہے جو ان کے مخصوص اور منفرد نظریات میں شمار کیا جائے گا۔ اس نظریے کے ایک پہلو کی رو سے جس کو وہ وجود کی "تشکیک" کا نام دیتے ہیں، اپنے تمام مظاہر میں وجود مشترک ہوتے ہوئے بھی بہ یک وقت ہر مظہر میں منفرد اور یگانہ ہے اور وجود کے یہ تمام مظاہر ناقص ترین سے کامل اور بے عیب وجود خالص تک، اپنے کمال کے اعتبار سے کم یا زیادہ ہوتے ہوئے، وجود کا ایک کارواں بناتے ہیں۔ وجود کے اس کارواں میں پست ترین درجے پر خالص (کسی بھی شکل سے عاری) مادہ ہے جس میں وجود کا اظہار اتنا خفیف ہے کہ وہ محض ایک تصور کی حیثیت سے تسلیم کیا جاتا ہے، جب کہ وجود کا اعلیٰ اور کامل ترین مظہر خدا کی ذات ہے جو وجود خالص ہونے کے ناتے ہر ذہنی تصور سے ماوراء ہے۔ ملا صدرا یہ کہتے ہیں کہ وجود کی صفت جو دیگر اشیاء اور خدا تعالیٰ کے

درمیان مشترک معلوم ہوتی ہے، محض ایک تصور یعنی تصور وجود کا اشتراک ہے، جب کہ زیر بحث یہاں وجود کے حقیقی مظاہر ہیں جن میں نہ صرف یہ کہ خداتعالیٰ کامل ترین اور خالص ترین یگانہ و منفرد وجود ہے اور اس طرح دیگر اشیاء سے ممتاز اور مختلف ہے بلکہ اس اعتبار سے بھی کہ وہ دیگر تمام اشیاء کے وجود کی بنیاد اور ان کا ماخذ ہے، واجب الوجود ہے جو کہ دیگر اشیاء کے لئے نہیں کہا جا سکتا۔

اسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا
جو دوئی کی بو بھی ہوتی تو کہیں دوچار ہوتا

وجود کی "تشکیک" سے متعلق نظریئے کی دوسری شق یہ ہے کہ ناقص ترین سے کامل ترین تک وجود کے مختلف مظاہر کا یہ کارواں اپنی جگہ جامد اور رکا ہوا نہیں ہے بلکہ یہ پورا کارواں متحرک ہے جس میں خدا کی ذات کے علاوہ ہر چیز ہر لحظہ تبدیل ہو رہی ہے۔ لیکن یہ مسلسل تبدیلی اور حرکت ملا صدرا کے نظریئے کے مطابق محض یک سمت میں یعنی نقص سے کمال کی طرف ہو رہی ہے اور اس کا سبب ناقص کی کامل کی طرف کشش یا اس کا "عشق" ہے۔ تبدیلی اور حرکت کے اس سلسلے میں ہر کامل زدرجہ اپنے سے پیش تر کے ناقص درجہ کو اپنے اندر ضم کئے ہوئے ہوتا ہے۔ تمام مظاہر وجود کے اندر یہ مسلسل تبدیلی اور حرکت، جو ان کے خواص تک ہی محدود نہ رہتے ہوئے ان کے وجود کے قلب تک میں واقع ہو رہی ہے، اپنے تسلسل کی وجہ سے غیر محسوس معلوم ہوتی ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ تمام عالم، وجود کا ایک سیل رواں ہے جو ہر لحظہ خوب سے خوب تر کی طرف رواں دواں ہے۔ کمال مطلق کی طلب میں سرگرداں وجود کے ان مظاہر کا سلسلہ جو ہر لحظہ اس سفر میں بہتر سے بہتر درجہ پر فائز ہو رہے ہیں (کیوں کہ حرکت کے اس سلسلہ میں زوال یعنی بہتر سے بدتر ہونے کا کوئی سوال نہیں ہے) بالآخر وجود کے ارتقاء کی آخری منزل "انسان کامل" (انبیاء اور اولیاء) تک پہنچ جاتا ہے جو مخلوقات کے کمال کی انتہاء ہے اور اس کے بعد صرف خدا کی ہستی رہ

جاتی ہے جو کہ تبدیلی سے ماوراء ہے۔ چونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، وجود کا ہر کامل تر مظہر اپنے سے پہلے کے ناقص مظہر پر محیط، اس پر مستزاد اور اس کی بقا کا سبب ہوتا ہے اس لئے ارتقاء پذیر مظاہر وجود کی کامل ترین صورت یعنی "انسان کامل" تمام کائنات کو اپنے ندر سموئے ہوئے بھی ہوتا ہے اور اس کی بقا کا سبب اور ضمانت بھی ہوتا ہے۔ ہر وقت اور ہر لحظہ یہ "انسان کامل" (صوفی اصطلاح میں "قطب") کا وجود ہی ہے جو کائنات کو باقی اور جاری رکھنے کا سبب ہے۔ اگر "انسان کامل" یا "قطب" کسی وجہ سے نہ رہے تو دنیا کے وجود کی وجہ جواز ختم ہو جائے گی، چنانچہ دنیا ختم ہو جائے گی۔ "انسان کامل" کے اس تصور میں، جس میں کہ وہ نہ صرف وجود کا اعلیٰ ترین مظہر ہے بلکہ کائنات کے ظہور کی وجہ جواز بھی ہے، ملا صدرا گہرے طور پر ابن عربیؒ سے متاثر معلوم ہوتے ہیں۔

ملا صدرا کے نزدیک اگر ہماری یہ دنیا، اس اعتبار سے کہ وہ خدائی صفات کا پرتو ہے، ازلی ہے تو اس اعتبار سے کہ ہر وقت ہر وجود تبدیلی کا شکار ہے اور ایک نئی صورت اختیار کر رہا ہے، کائنات ہر لمحہ بلکہ مسلسل تخلیق بھی ہو رہی ہے۔ اس طرح اس پرانی فلسفیانہ بحث میں کہ دینا قدیم (ازلی) ہے یا حادث (غیر ازلی)، ملا صدرا ایک نیا پہلو پیش کرتے ہیں کہ ہر لحظہ تبدیل ہونے کے لحاظ سے تو دنیا حادث یا غیر ازلی ہے لیکن تبدیلی اور تخلیق کا یہ عمل ازلی اور قدیم ہے۔

خود تخلیق کے عمل کی جو صورت ملا صدرا بتاتے ہیں وہ بھی ابن عربیؒ کے نظریے سے بہت مشابہت رکھتی ہے۔ ابن عربیؒ کی طرح ملا صدرا کے یہاں خدا تعالیٰ کے اپنی ذات کے مراقبہ اور خود شناسی کے دو مراحل ہیں جو اس عمل کے دو پہلوؤں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ خود شناسی کے پہلے مرحلے میں خدا کے اپنی ذات کے مراقبے کے نتیجے میں پہلے فیضان کا ظہور ہوتا ہے جو کہ وجود خالص کا مرتبہ ہے اور اس لحاظ سے وہ خدا سے مختلف نہیں ہے لیکن اپنے فیضان ہونے کے لحاظ سے وہ مختلف بھی ہے، گو

اس کو خدا سے الگ نہیں کہا جا سکتا۔ یہ فیضان اول جس کو ملا صدرا نے "وجود منبسط" کا نام دیا ہے، حقیقی وجود کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور تمام اشیاء میں وجود کی بنیاد اسی پر قائم ہے۔ یہ خدا تعالیٰ کی "ھوالظاھر" کی صورت ہے اور تمام موجودات میں ان کی اساس کے طور پر ان میں شامل اور ان کے ساتھ ہے، گو خود ان تمام تبدیلیوں سے مبرا ہے جن کا کہ وہ شکار ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ اشیاء میں خدا کا وہ پرتو ہے جو اپنے آپ میں معدوم خواص اور ماہیتوں پر پڑتا ہے تو عالم محسوسات وجود میں آتا ہے۔ "وجود منبسط" یعنی وجود خالص اپنی اس حیثیت میں جس میں کہ وہ ماہیتوں کے اظہار کا سبب بنتا ہے "نفس الرحمٰن" کی اصطلاح سے بیان کیا گیا ہے۔ یہ "نفس الرحمٰن" وہی "وجود منبسط" یعنی وجود خالص ہے جو کہ ماہیتوں سے ملوث ہو گیا ہے اور ان ماہیتوں کے، جو کہ اپنے آپ میں وجود سے عاری محض تصورات ہیں، اظہار کا سبب بنتا ہے۔ "وجود منبسط" اس طرح ماہیتوں سے متصل ہو کر "نفس الرحمن" کیوں ہو جاتا ہے؟ اور ان ماہیتوں کا ماخذ کیا ہے؟ اس کی تشریح ملا صدرا اس طرح کرتے ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اپنی ذات کے مراقبے کے نتیجہ میں خود شناسی کے دوسرے مرتبہ میں مختلف صفات الٰہی جیسے حیات، علم، قدرت وغیرہ کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ صفات پہلے فیضان "وجود منبسط" میں بھی موجود تھیں مگر مضمر طور پر۔ دوسرے فیضان یا خود شناسی کے دوسرے مرتبہ میں یہ اپنی کثرت کے ساتھ واضح طور پر ظاہر ہوتی ہیں۔ یہ صفات خدا کے ذہن کے تصورات کی حیثیت سے اس کے خارجی وجود سے الگ ہیں اور خدا تعالیٰ کے "باطن" کی مظہر ہیں۔ یہی صفات الٰہی عالم محسوسات میں ماہیتوں اور خواص کا بھی ماخذ ہیں اور انہی سے متاثر ہو کر "وجود منبسط" یعنی وجود خالص "نفس الرحمن" کے طور پر دنیا میں صفات الٰہی سے ماخوذ دنیوی خواص اور ماہیتوں کا مظہر بنتا ہے اور عالم محسوسات کے وجود میں آنے کا سبب ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا صفحات میں ملا صدرا کے عمیق اور ہمہ گیر فلسفیانہ نظام میں سے محض چند نکتوں کو مختصر ترین الفاظ میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایسے ایسے پچاسوں موضوعات پر ان کے فلسفے میں سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اس عظیم فلسفی کا با قاعدہ اور بالاستیعاب مطالعہ بہت سے ایسے پہلوؤں کو روشن کرنے کا سبب بن سکتا ہے جس کے بارے میں اسلامی فلسفے کو خاموش تصور کر لیا گیا تھا یا یہ باور کر لیا گیا تھا کہ فلسفے کے میدان میں مشرقی اسلامی دنیا میں ابن سینا کے بعد کچھ خاص پیش رفت نہیں ہو سکی۔

عماد الحسن آزاد فاروقی

مفتی صباح الدین قاسمی

اجماع کیا ہے؟ کیا نہیں ہے؟

اجماع پر بحث

اجماع کیا ہے؟ اس کی حیثیت کیا ہے اور اس کی دلیل کیا ہے؟ یہ اور اس کے علاوہ مزید ۷۰ سوالات (۱) ہیں جو اجماع کی بحث سے وابستہ ہیں۔ باور کیا جاتا ہے کہ دوسری صدی ہجری میں امام شافعیؒ سے لے کر آٹھویں صدی ہجری میں صدرالشریعہ (۲) تک پہنچتے پہنچتے اس موضوع پر بنیادی کلام کیا جاچکا ہے۔ ان سے پہلے اور ان کے بعد جو شروح وحواشی لکھے گئے وہ اجماع سے متعلق مباحث کو مزید نکھارنے کا کام کرتے رہے۔ غرض ۱۴ صدیوں کے طویل دورانیہ میں دوسری صدی ہجری سے آج پندرہویں صدی کے آغاز (۲الف) تک ہر عصر میں فقہاء و مجتہدین کی ایک قابل لحاظ تعداد اس مباحثہ میں شریک رہی ہے۔

ادلۂ شرع کی صورت حال

علم اصول فقہ میں جو چیزیں شرعی دلیل کے طور پر معتبر مانی گئی ہیں، ان کی تعداد بعض فقہاء (۳) نے ۴۵ تک گنائی ہے، جن میں ۱۹ کا ذکر علم اصول کی بعض کتب

جناب مفتی صباح الدین قاسمی، فیکلٹی دینیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

متون میں آتا ہے۔ بعض ماہرین اصول نے ان سب کو ۱۰ میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے جو کہ معروف ہیں اور ان میں سے ۴ کا ذکر اکثر کیا جاتا ہے یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس۔ ان تمام ادلہ شرع میں سے قرآن و سنت سے متعلق امت کے درمیان کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے۔ دونوں کی ذات متعین، وجود ظاہر، حجیت ثابت اور احکام مرتب ہیں۔ تقریباً یہی حال دلیل شرعی 'قیاس' کا ہے۔ اس کی ماہیت واضح، وقوع ممکن، حجیت ثابت، احکام مرتب اور طریقے مدون ہیں۔ اس کے برعکس اجماع سے متعلق تقریباً تمام ہی بنیادی مباحث مختلف فیہ ہیں۔ اس کی ذات و ماہیت سے لے کر اس کے انعقاد و وقوع تک اور اس کی حجیت سے لے کر اس کے احکام تک کوئی چیز فقہاء امت میں متفق علیہ نہیں ہے۔ اسی لئے دلیل 'اجماع' سب سے زیادہ سوالات کے نرغہ میں رہی ہے اور ابھی تک ان سے نبرد آزما ہے۔ کیا اب اجماع ان اشکالات کی زد سے نکل گیا ہے جو اس پر وارد کئے جاتے ہیں؟ اس مضمون میں محدود پیمانے پر اس کا جائزہ لیا گیا ہے اور اجماع کے تصور کو ایک نئی جہت سے روشناس کرایا گیا ہے۔ اس بحث کا جواز یہ مسلمہ فراہم کرتا ہے کہ اصول فقہ توفیقی نہیں بلکہ استقرائی (۱۳الف) ہیں۔

علم اصول کا بنیادی موضوع

اصول فقہ کا بنیادی موضوع 'شرعی حکم' اور اس کو جاننے کے ذرائع کا تعین ہے۔ یہ سوال کہ حاکم کون ہے اور اس کے حکم کو جاننے کا ذریعہ کیا ہے؟ دین کے باب ایمانیات سے متعلق ہے اور اس کا جواب علم العقائد کی رو سے حسب ذیل ہے: حاکم اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے، یہی توحید ہے۔ اس کے احکام کا مجموعہ اس کی کتاب ہے۔ اسے انسانوں تک ضروری قولی و عملی تشریح کے ساتھ پہنچانے والے اللہ کے رسولؐ ہیں۔ یہ رسالت ہے۔ اللہ اور اس کے رسولؐ کے درمیان رابطہ کی جو عمومی صورت

ہے اور جس کا نام وحی ہے، اس کی توضیح ایمان بالملائکہ سے ہوتی ہے۔ ان سب کی صراحت یہ آیت مبارکہ کرتی ہے: کل آمن باللہ و ملائکتہ و کتبہ ورسلہ (البقرہ ۲:۲۸۵)

قرآن وسنت میں مصدر شریعت

اس طرح علم اصول کو علم العقائد سے یہ جواب مل جاتا ہے کہ وحی یعنی کلام اللہ اور اسوۂ رسولؐ مشترکہ طور پر حکم شرعی کا حقیقی مصدر و ماخذ ہے۔ یہ بات ایمانی عقل اور دینی منطق کے اس قدر مطابق ہے کہ اس میں امت مسلمہ کے اندر اجماع کامل پایا جاتا ہے اور علم اصول فقہ کا ایک مسلمہ ہے۔ کتاب اللہ کیا ہے: ان ھو الا وحی یوحیٰ (النجم ۵۳:۴) اور سنت کیا ہے: ان اتبع الا ما یوحی الیّ (الانعام ۶:۵۰) اس طرح کتاب اللہ اور سنت رسولؐ فی الحقیقت دو الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی وحی کے دو رخ ہیں، یا یہ کہ کتاب اللہ متن (Text) ہے اور سنت رسولؐ اس کی شرح ہے۔ وانزلنا الیک الذکر لتبین للناس ما نزل الیھم و لعلھم یتفکرون (النحل ۱۶:۴۴)

رسولؐ خدا کے براہ راست سامعین کے لئے متن اور شرح یعنی کتاب وسنت دونوں ہی ایمان و عمل کے اعتبار سے درجہ میں برابر تھے۔ البتہ رسولؐ خدا کے بالواسطہ مخاطبین کے لئے حفاظت و ثبوت کے لحاظ سے مصادر فقہ میں قرآن کو اولیت اور سنت کو ثانویت کا درجہ ملا۔ نیز سنت کے لفظی ثبوت اور معنوی صحت دونوں ہی کے لئے قرآن سے مراجعت اور اس کی موافقت ضروری قرار پائی۔

کتاب وسنت سے حکم شرعی کا استخراج

شریعت کے ان دو بنیادی مصادر سے 'حکم شرعی' کا اشتقاق کس طرح ہوتا ہے؟ منطقی حصر کے ساتھ اسے یوں بیان کیا جاسکتا ہے (۴):

۱۔ حکم شرعی کا ثبوت 'وحی الٰہی' سے ہوتا ہے: (الف) یہ وحی یا تو قولی و لفظی ہوگی یعنی کلام اللہ یا (ب) تقریری و معنوی یعنی اسوۂ رسول جس کی توثیق کتاب اللہ نے کردی ہے۔

۲۔ کتاب اللہ و سنت رسولؐ سے حکم کا ثبوت یا تو (الف) نصوص سے براہ راست استدلال کے ذریعہ ہوگا یعنی استدلال بالنص سے یا (ب) نصوص سے بالواسطہ استنباط کے ذریعہ یعنی استنباط بالنص سے۔

۳۔ استدلال بالنص کی بنیادی طور پر ۶ صورتیں ہیں:

۱۔ دلالۃ العبارۃ ۲۔ دلالۃ الاشارۃ ۳۔ دلالۃ التنبیہ (۵) (دلالۃ النص) ۴۔ دلالۃ الاقتضاء ۵۔ دلالۃ الخطاب (٦) (مفہوم مخالف) ٦۔ دلالۃ علۃ النص (۷) (دلالۃ العلۃ المنصوصۃ)

۴۔ استنباط بالنص (۸) کی چند معروف صورتیں یہ ہیں:

(الف) استنباط قیاسی (قیاس بالعلۃ المعتبرۃ یا قیاس عام، استحسان، استصحاب وغیرہ) (ب) استنباط استصلاحی (مصالح مرسلہ، سد الذریعہ، العرف والعادۃ وغیرہ)

۵۔ استدلال و استنباط کی مذکورہ تمام صورتوں میں یا تو (الف) فقہاء کا اتفاق ہوگا اور یہی اجماع ہے۔ یا (ب) اختلاف ہوگا۔

اجماع کوئی دلیل نہیں ہے

مذکورہ بالا بیان سے تمام ادلہ شرع کی ماہیت کی وضاحت ہو جاتی ہے۔ یعنی یہ کہ دین و شریعت کی اصل 'وحی' ہے، شریعت کا مادہ و مصدر قرآن و سنت ہیں، ان دونوں کی حیثیت 'دلیل مثبت' کی ہے، باقی تمام دلائل شرعیہ 'مثبت' نہیں بلکہ محض 'مظہر و کاشف' ہیں، اور فقہاء کا اتفاق و اختلاف دو کیفیات ہیں جو تمام ادلہ مثبتہ و مظہرہ

پر یکساں طور سے وارد ہوتی ہیں۔ جس 'دلیل شرعی' پر 'اتفاق' کی کیفیت وارد ہوتی ہے اس دلیل کو اجماع کی سند یا سبب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس طرح 'اجماع' بذات خود کوئی دلیل (مثبت یا مظہر) نہیں (۹) ہے بلکہ محض ایک کیفیت ہے جو کسی دلیل کو لاحق ہوتی ہے۔ گویا 'دلیل' ذات ہے اور اجماع ایک عرض ہے جو اس پر عارض ہوتی ہے۔

دلیل کے ساتھ اجماع کا اضافی فائدہ

اجماع کیا ہے؟ کسی حکم کے مشروع ہونے پر ہر فقیہ عصر کا اتفاق؟ ایک فقیہ کس طرح کسی حکم کے مشروع ہونے کا فیصلہ کرتا ہے، اصول فقہ میں اس کے لئے ایک معین ضابطہ ہے۔ یعنی یہ کہ فقیہ کتاب و سنت سے استدلال یا استنباط کے ذریعہ یہ عمل انجام دیتا ہے۔ فرض کریں کہ کسی عصر میں امت کے اندر ۱۰ فقیہ ہوں اور سب کے سب کسی شرعی دلیل کے ذریعہ کسی حکم پر اتفاق کرلیں تو یہی اجماع ہے۔

اس تشریح سے یہ بات واضح ہوئی کہ 'اجماع' کی صورت میں بھی اصل 'حجت' دلیل شرعی ہی ہے جس طرح غیر اجماع میں۔ اب صرف یہ معلوم کرنا ہے کہ 'اجماع' کی کیفیت سے 'اصل دلیل' کو وہ زائد شے کیا حاصل ہوتی ہے جو بغیر اجماع کے اسے نہیں ملتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اصول فقہ کی رو سے جس طرح ہر دلیل شرعی حجت ہے، اسی طرح ہر فقیہ پر (۱۰) اس کا اپنا فقہی استدلال حجت ہے یعنی اس کا فہم اس کے لئے قطعی المراد اور لازم العمل ہے۔ اسی لئے غیر اجماع یعنی اختلاف کی صورت میں 'دلیل شرعی' کی حجیت یعنی اس کی قطعیت ولزومیت صرف متعلقہ فقہاء اور ان کے متبعین تک محدود رہتی ہے۔ اجماع سے یعنی ہر فقیہ کے اتفاق کرلینے سے دلیل کی حجیت یعنی اس کی قطعیت ولزومیت کا دائرہ ہر فقیہ اور اس کے متبعین کے ساتھ تمام فقہاء اور ان کے متبعین تک وسیع ہو جاتا ہے۔ اس طرح اجماع دراصل

دلیل' کی حجیت کے دائرہ اثر کو پوری امت پر محیط کر دیتا ہے۔ یعنی اجماع کی صورت میں حکم کا لزوم تمام مجتہدین اور ان کی اتباع میں تمام امت کو وسیع و محیط ہوتا ہے جس سے اس حکم میں قوت اور تاکید کی شان پیدا ہو جاتی ہے، جب کہ اختلاف کی صورت میں حجیت و لزوم مختلف فقہاء اور ان کے متبعین کے دائروں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ اس طرح یہ کہنا بجا ہو گا کہ مجمع علیہ حکم اور مختلف فیہ حکم دونوں اپنے اپنے دائرہ میں لازم اور واجب العمل ہوتے ہیں گویا اجماع کا مطلب صرف یہ ہے کہ جب حکم مشروع کو ثابت کرنے میں سارے مجتہدین شریک ہیں تو اس حکم کو ماننے اور اس پر عمل کرنے کے معاملہ میں بھی سب شریک ہوں گے اور ان کی اتباع میں پوری امت شریک ہو گی۔ اسی لئے اجماعی رائے کو کسی اسلامی ریاست میں قانون کا درجہ دینے (۱۱) میں بڑی سہولت حاصل ہو جاتی ہے۔

اہل اجماع میں سے کسی مجتہد کا رجوع یا عصر مابعد میں کسی فقیہ کا اختلاف

اہل اجماع میں سے اگر کوئی فقیہ اپنی رائے سے رجوع کر لے تو سابق اجماعی رائے کی قطعیت و الزامیت کا دائرہ اثر مذکور فقیہ اور اس کے متبعین سے سمٹ کر اٹھ جائے گا اور اب اس پر اور اس کے متبعین پر نئی فقہ کی قطعیت و الزامیت آجائے گی۔ اسی طرح مابعد عصر میں کوئی ایک یا چند یا تمام فقہاء اس مسئلہ میں کوئی دوسری فقہی رائے بنا لیں تو ان پر بھی سابق رائے کی قطعیت و الزامیت عائد نہیں ہو سکتی بلکہ وہ اپنی فقہی رائے کے تابع ہوں گے۔

اجماع قطعی اور اجماع ظنی

اسی طرح اجماع کی دلیل جس نوعیت کی ہو گی اس کا شرعی حکم بھی اسی قسم کا ہو گا۔ اگر اجماع کی دلیل قطعی الثبوت والدلالۃ ہے تو اس سے علم یقین کا فائدہ حاصل ہو گا۔ اس سے ثابت شدہ حکم کے شرعی ہونے کا اعتقاد اور اس پر عمل دونوں

ضروری ہوگا۔ اگر کوئی اس کا مدلل طریقہ سے انکار کرے تو افہام و تفہیم کی مہلت کے بعد اس کی تکفیر یا تضلیل کی جاسکے گی۔ (الف) تکفیر ان امور میں ہوگی جو کہ دین میں معلوم بالضرورۃ ہیں اور جن پر امت مسلمہ کی بنیاد ہے اور جو اس کی شناخت اور شعائر کا درجہ رکھتے ہیں یعنی دین کے وہ بنیادی عناصر جن سے اس کی تشکیل ہوتی ہے۔ دراصل ان امور سے انکار براہ راست ایمان سے متصادم ہو جاتا ہے جیسے کعبہ کا قبلۂ صلاۃ ہونا، نبی ﷺ کا آخر نبی ہونا، تحریم خمر، نماز کا پنج گانہ ہونا وغیرہ یہ اور اس طرح کی دوسری چیزیں جو دین کی قطعیات ہیں اور جن پر اسلام قائم ہے، ان کا انکار کرنے والا دراصل خدا اور سول کی مخالفت کرنے والا ہے۔ یہ وہ قطعی اور اجماعی مسائل ہیں جو دین میں اس قدر روشن اور جلی ہوتے ہیں کہ مسلم معاشرہ میں متوسط درجہ کا ہر عاقل مسلمان اس سے آگاہ ہوتا ہے۔ (ب) تضلیل ان امور میں ہوگی جو کہ دین میں اگرچہ غیر معلوم بالضرورۃ ہیں مگر فی الحقیقت اس طرح کے امور میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ممکن نہیں ہوتا بلکہ ان امور میں جو مجتہد اختلاف کرے گا اس کی اہلیت پر سوالیہ نشان لگ جائے گا۔ اس میں صرف غیر مجتہد ہی اختلاف کرسکتا ہے اور جس کا سبب لازماً کم علمی اور نفسانیت ہی ہوسکتا ہے جیسے معصومیت کو نبی کے سوا کسی اور کے لئے ثابت کرنا، ملائکہ کو خدا کی باشعور مخلوق ماننے کی بجائے تاویلیں کرنا اور طرح طرح کی بدعات کی ایجاد وغیرہ۔ اجماع کی اس قسم کو بعض علماء 'اجماع قطعی' (۱۱الف) یا 'اجماعی صحیح' (۱۱ب) کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

اگر دلیل اجماع قطعی الثبوت ظنی الدلالہ ہے یا ظنی الثبوت قطعی الدلالہ ہے یا استنباطی دلائل میں سے کوئی دلیل ہے جو کہ ظنی ہوتے ہیں، تو اس سے صرف ظنی فائدہ حاصل ہوگا اور ایسے حکم پر صرف عمل لازم آئے گا، اعتقاد لازم نہیں آئے گا۔ اس اجماع کو اجماع ظنی (۱۲) کہا جاتا ہے۔

اجماع کی دونوں انواع کا مزاج

(الف) اجماع قطعی دوامی قطعیت والزامیت کا حامل ہے۔اس میں تاقیامت کسی عصر کے مجتہد کا اختلاف نہیں ہو سکتا۔ جب بھی دوبارہ بحث و تحقیق ہو گی ایک ہی نتیجہ بر آمد ہو گا۔ یہ گویا اجماع 'دائمی' ہے۔

(ب) اجماع ظنی دائمی نہیں ہے۔ یہ زمانی اور مکانی محدودیت اور احوال وظروف کی رعایت اور علم و فہم کے تفاوت کا حامل ہے۔

یہ اجماع صرف اہل اجماع کے لئے ملزم ہے۔ مابعد عصر کے جو مجتہدین اختلاف کریں گے ان پر سے اس کا الزام ساقط ہو جائے گا۔ یہ 'اجماع عارضی' ہے۔

امام شافعی اور اجماع

امام شافعیؒ جو کہ اصول فقہ کے اولین بانیوں میں سے ہیں، ان کا موقف ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے: القول بالاجماع والقياس ضرورة لايصار اليها الا عند عدم وجود الخبر، كالتعميم لايصار اليه الا عند الاعواز من الماء (۱۳) یعنی اجماع و قیاس کا درجہ مجبوری کا درجہ ہے۔ جب سنت موجود نہ ہو تب ہی اس پر عمل کیا جائے گا جیسے پانی نہ ملنے پر تیمم کرتے ہیں۔ اس طرح معلوم ہوا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اجماع کی حیثیت اور قطعیت کتاب و سنت جیسی نہیں ہے جیسا کہ بعد کے لوگوں نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اگر سنت موجود ہے تو اسی پر عمل کیا جائے گا خواہ اس کے نتیجہ میں کسی موجود اجماع سے اختلاف واقع ہو جیسا کہ خود ان کا اپنا عمل بھی یہی ہے۔ چنانچہ ذبیحہ پر تسمیہ کے وجوب کے مسئلہ میں وہ بعض آیات واحادیث کی بناء پر سابق اجماع سے مختلف کرتے ہیں اور اجماعی رائے کے برعکس ذبیحہ پر تسمیہ کے محض استحباب (۱۴) کے قائل ہیں۔ بلاشبہ بعض صورتوں میں جمہور علماء اصول بھی اجماع میں تبدیلی (۱۵) اور اس

سے اختلاف کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک ایسا صرف استصلاحی اجتہادات میں ہی ہو سکتا ہے، اجتہاد بیانی و قیاسی میں ان کے نزدیک کسی سابق اجماع سے اختلاف روا نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کا موقف، جیسا کہ اوپر معلوم ہوا، اس سے جدا ہے۔

اجماع اور تواتر میں مماثلت اور فرق

جس طرح 'تواتر' حدیث کے ثبوت کا ایک 'وصف' ہے اور سنت سے علیحدہ بذات خود کوئی دلیل نہیں ہے، اسی طرح 'اجماع' بھی 'دلیل شرعی' کا ایک 'وصف' ہے، دلیل شرعی سے الگ کوئی مستقل بالذات دلیل نہیں ہے۔ پھر جس طرح ثبوت حدیث میں راویوں کی کثرت و قلت کے اعتبار سے تین عمومی درجے ہیں متواتر، مشہور اور واحد، اسی طرح کسی حکم پر دلیل شرعی سے استدلال کے معاملے میں بھی اختلاف و اتفاق کے تین عمومی درجے ہیں: رائے اجماعی، رائے جمہوری اور رائے واحد۔ یہ تو مماثلت کا پہلو ہے۔

تواتر اور اجماع میں فرق یہ ہے کہ 'تواتر' ثبوت میں یقین اور قطعیت کا فائدہ دیتا ہے کیوں کہ تواتر کے لئے راویوں کی اتنی کثیر تعداد ضروری قرار دی گئی ہے جس کا عادتاً جھوٹ پر اتفاق محال ہو۔ اسی لئے متواتر قطعی الثبوت ہو جاتا ہے۔ جب کہ اجماع کے بارے میں یقینی طور پر قطعی الصواب ہونے کا نظریہ قائم نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ مجتہدین کی کوئی ایسی تعداد متعین نہیں کی گئی ہے جن کا خطا میں مبتلا ہونا عادتاً محال ہو، اور اگر تعداد متعین کرنا بھی چاہیں تو یہ ممکن نہیں کیوں کہ فقہ و فہم کے معاملہ میں کوئی ایسی تعداد متعین نہیں کی جا سکتی جہاں پہنچ کر یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ اب خطا کا امکان صفر ہو چکا ہے۔ لہٰذا استدلال کی صحت اور اصابت میں 'اجماع' کا وہ مرتبہ نہیں ہے جو ثبوت کے معاملہ میں 'تواتر' کا ہے۔

اجماع واختلاف کی صورتیں

قرآن وسنت سے اخذ احکام مجتہدین الگ الگ کریں یا یکجا ہو کر، کسی مسئلہ میں یا تو (۱) تمام مجتہدین کی رائے ایک ہوگی جو کہ 'اجماع' ہے۔ (۲) یا دو رائیں ہوں گی جن میں سے ایک (الف) یا تو اکثری و جمہوری ہوگی یا (ب) دونوں مساوی درجہ کی۔ (۳) یا متعدد رائیں ہوں گی جو یا تو (الف) منفرد مجتہدین کی رائیں ہوں گی یعنی رائے شخصی یا (ب) کسی گروہ مجتہدین کی یعنی رائے مسلکی و مذہبی۔

مجتہد کی علمی وسعت و عمق، اس کی ذکاوت وذہانت کی کیفیت اور مجتہدین کی تعداد کی شکل میں زیادہ سے زیادہ علم وذکاوت کا یکجا ہونا بلاشبہ کسی حکم پر استدلال کی صحت کے رجحان کو غالب کرتا چلا جاتا ہے، تاہم صحت کی صد فی صد قطعیت اور خطا کے صفر درجے کی حتمیت تک پہنچنے کا دعویٰ کسی مقام پر نہیں کیا جاسکتا۔ علم فقہ میں اگرچہ اصل اہمیت استدلال کی ہے، تاہم کسی مسئلہ پر مجتہدین کے اختلاف واتفاق کی صورتوں کی بھی ان ہی کے اعتبار سے فقہی اہمیت ہے۔ فقہی بحث وتحقیق، فتویٰ وقضاء اور اجتہاد واستنباط کے وقت انہیں ان کے رتبہ کے اعتبار سے واجبی وزن (due weightage) حاصل ہوگا۔

خیر القرون کا اجماع واختلاف

اجماع ہو یا اختلاف دونوں ہی صورتوں میں پیش رو مجتہدین کی آراء اور استدلال کا جائزہ لینا ہوگا (۱۵ الف) اس معاملہ میں اصول فقہ کے اندر خیر القرون کو ایک خاص حیثیت حاصل ہے۔ ان کی اجماعی رائے کو بھی اور اختلافی رائے کو بھی۔ خیر القرون میں سے پہلا دور خود نبیؐ کا عہد مبارک ہے یعنی ۱۰ ہجری تک کا زمانہ جس میں صرف آپ کا فہم واجتہاد ہی حجت ہے۔ دوسرا دور صحابہ اور کبار تابعین کا ہے جو ۵۰/۶۰ھ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس عہد کے اجماع اور اختلاف کو انتہائی خصوصی اہمیت

حاصل ہے۔ اس کے بعد تابعین اور تبع تابعین کا عہد ہے جو تقریباً ۹۰/۱۰۰ھ تک پر محیط ہے۔ اس دور کے اجماع و اختلاف کی حیثیت اول الذکر دور سے کم تر اور مابعد کے ادوار سے زیادہ ہے۔ ادوار کے مابین فقہی حیثیت کا یہ تفاوت بلاشبہ معقول(۱۶) ہے اور اس علمی حقیقت پر مبنی ہے کہ دور صحابہ اور دور تابعین فقہی استعداد کے اعتبار سے دیگر ادوار سے ممتاز ہے۔

فقہ میں امکان صواب کو تین چیزیں بڑھاتی ہیں

شرعی استدلال میں احتمال خطا کو تین چیزیں کم کرتی ہیں: (الف) دلیل کی قوت (ب) استدلال کرنے والے مجتہد کی علمی و ذہنی استعداد کی قوت (ج) مجتہدین کی کثرت تعداد کی قوت۔ ان تینوں میں اصل قوت بلاشبہ قوت دلیل ہے۔ آخر الذکر دونوں قوتیں تائیدی ہیں کیونکہ استدلال کو جس اعلیٰ پائے کے اور جتنی زیادہ تعداد میں مجتہدین قبول کریں گے، اس سے استدلال کی صحت کا گمان اتنا ہی زیادہ غالب ہوگا اور اسی نسبت سے اس استدلال کی اہمیت و اعتبار میں اضافہ ہوگا۔

مختلف ادلہ شرعیہ پر کیفیت اجماع کا ورود

ادلہ شرعیہ سے اخذ احکام کا وظیفہ ہمیشہ فقہ و فہم کے ذریعہ انجام پاتا ہے(۱۶الف)۔ چنانچہ مختلف دلائل شرعیہ اخذ احکام کے معاملہ میں فقیہ سے عقل و فہم کے مختلف درجات کا تقاضا کرتے ہیں۔ ان شرعی ادلہ کی دلالت اپنے حکم پر جوں جوں کم زور ہوتی جاتی ہے، وہ عقل کی زیادہ سے زیادہ طالب ہوتی ہیں اور حکم پر ان کی دلالت جیسے جیسے روشن ہوتی جاتی ہے، عقل کے کم سے کم درجے کا تقاضا کرتی ہیں۔

'اجماع و اختلاف' پر مذکورہ صورت حال کا اثر پڑتا ہے۔ جن دلائل شرعیہ سے اخذ احکام میں عقل و رائے کی ضرورت جتنی کم پڑے گی یعنی وہ حکم پر اپنی دلالت

میں جتنی زیادہ واضح ہوں گی، اجماع کے وقوع کا امکان اتنا ہی زیادہ ہوگا۔ اس کے برعکس جہاں عقل ورائے کی ضرورت جتنی زیادہ ہوگی وہاں اختلاف اتنا ہی زیادہ متوقع ہوگا۔

مصادر شرعیہ سے اخذ احکام کا نقشہ

مصادر شریعت یعنی کتاب و سنت سے فقہ و فہم کے ذریعہ اخذ احکام کا وظیفہ کیسے انجام پاتا ہے، اس کا ایک اجمالی نقشہ حسب ذیل ہے:

[۱، ۲، ۳] صرف قرآن سے، یا صرف سنت سے، یا کتاب و سنت دونوں کے اشتراک سے۔۔ فہم عام کے ذریعہ =اسے فہمیات کہتے ہیں۔

[۴، ۵، ۶] صرف قرآن سے' یا صرف سنت سے، یا کتاب و سنت دونوں کے اشتراک سے۔۔ فہم خاص یعنی فقہ کے ذریعہ =یعنی فقہیات

[۷] نصوص کتاب و سنت سے علت منصوصہ کی بنیاد پر۔۔ فقہ کے ذریعہ =یعنی فقہیات

[۸] نصوص کتاب و سنت سے علت مستنبط کی بنیاد پر۔۔ فقہ قیاسی کے ذریعہ =یعنی اجتہادیات

[۹] کتاب و سنت سے مستنبط قواعد شرع کی بنیاد پر۔۔ حکمت استنباطی کے ذریعہ =یعنی اجتہادیات

[۱۰] کتاب و سنت سے ماخوذ مصالح و مقاصد شریعت کی بنیاد پر۔۔ حکمت استصلاحی کے ذریعہ =یعنی اجتہادیات

ان اقسام دہگانہ میں عقل ورائے کی ضرورت ہر جگہ پڑتی ہے۔ کہیں کم یعنی محض فہم عام کی صورت میں، کہیں زیادہ یعنی فقہ کی صورت میں، اور کہیں اس سے بھی زیادہ یعنی اجتہاد کی صورت میں۔ اس طرح مختلف مآخذ شریعت سے اخذ احکام کے وقت شرع اور عقل کے امتزاج کا تناسب کم و بیش ہوتا رہتا ہے۔ فہمیات میں سب سے زیادہ اجماع واقع ہو سکتا ہے، اس کے بعد فقہیات میں، اور اس کے بعد اجتہادیات

میں درجہ بدرجہ۔ بالفاظ دیگر کہنا چاہئے کہ ادلۂ شرعیہ کی مراد جتنی زیادہ قطعی ہو گی، اختلاف اتنا ہی کم واقع ہو گا اور وہ جتنی زیادہ ظنی ہو گی، اختلاف اتنا ہی زیادہ ہو گا۔ مجتہدین کے ذہنی و فکری اور علمی و عقلی تفاوت کی بنا پر اختلاف یقینی اور لازمی ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مجتہدین کو بھی دیگر انسانی کمزوریاں جیسے سہو و غفلت، ذہول و نسیان اور غلط فہمی وغیرہ لاحق ہوتی ہیں نیز مختلف مجتہدین کے نقطہ نظر پر مختلف زمانی و مکانی اور شخصی حالات و عوامل بھی اثر انداز ہوتے ہیں۔

حاصل بحث

اب تک جو بحث کی گئی اس کا حاصل یہ ہے کہ اسلامی شریعت میں فقہاء کے درمیان قانونی مباحث میں اختلاف و اتفاق اسی طرح ہوتا ہے جس طرح ہر قانون اور ہر علم و فن میں، اور یہ اتفاق و اختلاف بالکل فطری ہے۔ ہر فقیہ کے لئے کسی بھی فقہی بحث میں داخل ہونے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کے پیش رو ماہرین فن اس پر کیا بحث کر چکے ہیں اور وہ بحث اب کہاں پہنچ چکی ہے، ان کے درمیان کن امور پر کن وجوہ سے اختلاف یا اتفاق واقع ہوا۔ اس کے بعد دیانت داری کے ساتھ بحث کا حق ادا کرتے ہوئے اپنی رائے کا اظہار کرنا ہو گا۔ حقیقت یہ ہے کہ اختلاف و اتفاق بذات خود کوئی مقدس چیز نہیں ہے۔ اصل چیز خدا اور رسول سے وابستگی، کتاب و سنت سے تمسک اور نیک نیتی کے ساتھ حق کی طلب میں شرعی ضابطوں کے ساتھ اپنی پوری کوشش صرف کر دینا ہے۔ کسی خاص مجتہد، یا کسی مقام خاص کے مجتہدین یا کسی عصر خاص کے مجتہدین کا فہم یا ان کا اتفاق بذات خود کوئی شرعی حکم نہیں ہے۔ وہ دلائل اصل ہیں جن کی بنا پر یہ مجتہدین اپنے فہم کے مطابق کسی حکم شرعی تک پہنچتے ہیں۔

اجماع کا فقہی تصور

ائمہ اربعہ میں سے امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے سامنے دوسری صدی ہجری کے نصف اول میں اور امام شافعی اور امام احمد بن حنبل کے سامنے اس کے نصف آخر میں 'اجماع' کے نام پر جو بحث موجود تھی، اس کا تعلق اصلاً اجماع صحابہ اور ضمناً اجماع تابعین سے تھا۔

ابو حنیفہؒ اس مسئلہ کو اختیار کر لیتے تھے جس میں صحابہ کی ایک ہی معلوم رائے ہوتی تھی بلکہ وہ ایک صحابی فقیہ کی رائے کے مقابلہ میں بھی اجتہاد سے کام نہیں لیتے تھے۔ صحابہ کے درمیان مختلف رایوں کی صورت میں دلیلوں کا محاکمہ کر کے کسی ایک رائے کو ترجیحی طور پر قبول کر لیتے، اس کے مقابلہ میں نئی اجتہادی رائے نہیں بناتے تھے۔ نیز وہ اپنے آپ کو تابعین کی رائے کا پابند نہیں کرتے تھے۔ امام مالک کا بھی تقریباً یہی مسلک تھا، البتہ رایوں کے رد و قبول میں وہ اہل مدینہ کے اجماع کو اصل اہمیت دیتے تھے۔ امام شافعیؒ و احمد بن حنبلؒ جن کا مسلک باہم مشابہ ہے، اول تو اجماع کے بیشتر دعوے ان کے نزدیک ثابت نہیں اور ثابت بھی ہو جائیں تو وہ انہیں صرف دین کی قطعیات میں تسلیم کرتے اور غیر قطعی اجماعات کا اپنے کو پابند نہ بناتے۔ قرآن و سنت کسی معاملہ میں بالکل ہی خاموش ہوں تب ہی سابق اجماع یا طریقۂ قیاس کو اپناتے۔ اگر کسی اجماع کے خلاف قرآن و سنت کی کوئی نص پاتے تو اس اجماع کو خلاف رائے بنا لیتے۔ ان ائمہ کے نزدیک 'اجماع' کی یہ فقہی اہمیت اور اس سے متعلق یہ رویہ خالص معقولیت اور علمی حقائق پر مبنی تھا، کسی عقیدہ کی بنا پر نہیں تھا۔

اجماع ایک عقیدہ

امام شافعیؒ کے زمانہ تک 'اجماع' کی نوعیت محض فقہی تھی۔ امام ابو حنیفہؒ

صحابیت کو ایک شرف ضرور سمجھتے تھے مگر اس سے لازمی طور پر ذکاوت و تفقہ یا اجتہادی صلاحیت کا تفوق مراد نہیں لیتے تھے بلکہ وہ بعض تابعین (۱۷) کو بعض صحابہ سے بڑھ کر فقیہ مانتے تھے۔ صحابی کی رائے یا صحابہ کی اجتماعی رائے کو اہمیت اس معنی میں دیتے تھے کہ مجموعی طور پر وہ نبیؐ کی علمی صحبت اور کتاب و سنت کے نزول و ورود اور ان کے محل و مصداق سے زیادہ واقف تھے۔ امام مالک کا معمول بھی یہی تھا۔ اگر وہ اس معاملہ میں مدینۃ النبی کو زیادہ فقہی اہمیت دیتے تھے تو اس کی وجہ کوئی عقیدہ نہیں بلکہ ایسا وہ بعض علمی وجوہ کی بنا پر کرتے تھے۔ امام شافعیؒ نے پہلی بار دو مفروضے اپنی کتاب 'الرسالہ' میں ثبت کئے (۱۸)۔ ایک یہ کہ سنت عامۂ صحابہ سے پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔ دوسرے یہ کہ وہ خلاف سنت پر مجتمع نہیں ہو سکتے۔ ان دو مفروضوں کی بنیاد پر جماعت صحابہ کے اقوال قطعی طور صواب قرار پائے۔ اس کے بعد ان راہیوں کی اتباع کو لزوم جماعت کا ہم معنی اور سبیل المؤمنین کا مثیل بتا کر واجب قرار دیا (۱۹)۔ اگرچہ مذکورہ دونوں مفروضوں میں ایک قسم کا عقلی رویہ کار فرما ہے لیکن یہ بات انہوں نے صرف صحابہ کے لئے کہی تھی، ہر دور کے لئے نہیں۔

ان ائمہ کے بعد تیسری صدی ہجری اور خصوصاً چوتھی صدی میں چاروں مذاہب فقہ کے اہل اصول نے جب اجماع کے قواعد ۔۔ اس کی تعریف، ارکان، شرائط، احکام اور حجیت کے دلائل وغیرہ ۔۔ علمی طور پر مرتب کئے تو اس میں نہ صرف ایک عقیدہ کا اضافہ ہو چکا تھا بلکہ آئندہ اجماع سے متعلق ہر بحث میں یہ عقیدہ ہی فیصلہ کن بن گیا، حتیٰ کہ اس کی تعریف کی بنیاد بھی یہی عقیدہ قرار پایا۔

اجماع کی تعریف

اجماع کے ارکان، شرائط اور احکام میں اختلاف کے اعتبار سے مختلف علماء اصول نے مختلف تعریفیں کی ہیں۔ یہاں مختلف ادوار کی چار تعریفیں درج کی جاتی ہیں:

۱۔ اجماع هذه الامة بعد ما توفى رسول ﷺ فى فروع الدين،

حجة موجبة للعمل بها شرعا كرامة لهذه الامة(۲۰)

۲۔ اتفاق المجتهد ين من الائمة الاسلامية، في عصر من العصور، على حكم شرعى،بعد وفاة النبىﷺ(۲۱)

۳۔ اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد فى عصر واحد على امر قولى او فعلى(۲۱)

۴۔ اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين، فى عصر من العصور، بعد وفاة الرسول، على حكم شرعى فى واقعة(۲۳)

تعریف کا تجزیہ

مذکورہ بالا تعریفات (۲۴) سے 'اجماع' کے ارکان، شرائط، حکم اور اس کی دلیل پر روشنی پڑتی ہے:

۱۔ارکان : ۱۔ فقہی اتفاق

۲۔ امت اسلامیہ محمدیہ کے تمام صالح مجتہدین کا اتفاق

۳۔ دین کے کسی فرعی معاملہ میں خواہ قولی ہو یا فعلی، اس کے حکم شرعی ہونے پر اتفاق۔ اسی سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ اس قسم کے اتفاق کے لئے سند یا سبب کے طور پر کوئی دلیل شرعی بھی ضرور ہو۔

۲۔شرائط : ۴۔ اللہ کے کے رسول ﷺ کی وفات کے بعد کے زمانہ میں یہ اتفاق وجود میں آئے۔

۵۔ قیامت تک کے زمانوں میں سے کسی بھی زمانہ میں، ایک ہی زمانہ میں یہ اتفاق وقوع پذیر ہو۔

۳۔ حکم : ۶۔ حجة موجبة للعمل بها شرعا یعنی یہ اتفاق شرعی طور پر واجب العمل ہے۔

۴۔ حکم کی دلیل: ۷۔ کرامة لهذه الامة یعنی اجماع کی یہ حیثیت اور حکم اس امت کے شرف و کرامت کی بنا پر ہے

اجزائے تعریف کا مصداق

تعریف کے ان ساتوں اجزاء میں سے سوائے ایک کے ہر ایک کی مراد وہ مصداق خاص مختلف فیہ ہے (۲۵):

۱۔ اتفاق — صرف اتفاق صریح یعنی قولی معتبر ہوگا یا سکوتی بھی۔ پھر قولی اور سکوتی کی تشریح میں اختلاف۔

۲۔ لمة — تمام امت عوام و خواص بلا استثناء یا کوئی استثناء بھی جائز ہوگا، تمام مجتہدین بلا استثناء یا ایک دو کا استثناء جائز ہوگا۔ نیز اہل مدینہ کا اجماع، یا اہل بیت کا اجماع، یا اہل حل و عقد اور اولی الامر کا اجماع میں شامل ہونا ضروری ہوگا۔

۳۔ حکم شرعی — سے مراد صرف مشروع امر یا صرف دینی امر یا دینی و دنیاوی دونوں، یا قولی و فعلی دونوں، یا انتظامی امور بھی یا غیر مشروع امور پر۔

۴۔ بعد وفات نبیؐ — اس شرط کی مراد میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ آپؐ خود حجت ہیں اس لئے آپ کی موجودگی میں اجماع کی حجیت کے کوئی معنی نہیں رہتے (۲۵ الف)

۵۔ فی عصر واحد — یعنی ایک ہی زمانہ میں ہو۔ اس میں اختلاف یہ ہے کہ کیا ایک لحظہ کا اجماع بھی کافی ہے اور اس کے بعد اہل اجماع میں سے کسی کے

رجوع کا کوئی اثر نہیں ہوگا یا رجوع کا اثر ہوگا،اس لئے اجماع کے
اِتمام کے لئے تمام اہل اجماع کی موت تک انتظار ضروری ہے؟

۶۔حجة موجبة یعنی اجماع صرف عمل کے لئے حجت ہوگا یا اعتقاد کے لئے بھی کہ اس کے منکر کی تکفیر کی جائے۔نیز کیا آئندہ تمام ادوار کے لئے حجت ہے اور اس سے اختلاف ممنوع ہے یا تمام ادوار کے لئے حجت نہیں اور اختلاف جائز۔۔ کیا اجتہادی اجماع اس معاملہ میں دیگر اجماع سے مختلف ہے یا یکساں۔

۷۔کرامة لهذه الامة اس دلیل پر عقیدہ اجماع کے قائلین کا تقریباً اتفاق ہے یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت کو کنتم خیر امة اور امة وسطا کہہ کر 'خیریت' اور 'وسطیت' کے شرف سے نوازا ہے۔اس لئے یہ امت بحیثیت کل خطا سے معصوم و محفوظ ہے۔

اجماع کا حکم

اس مقالہ کا اصل موضوع اجماع کے حکم اور اس حکم کی دلیل کا جائزہ لینا ہے۔اجماع کے حکم کی تین سطحیں ہیں:

(الف) عقیدہ کی سطح پر اس کا حکم یہ ہے کہ معصومیت اجماع کا اعتقاد لازم ہے اور اس کا انکار باعث تکفیر یا موجب تضلیل ہے۔

(ب) عمل کی سطح پر حکم یہ ہے کہ اجماعی مسئلہ پر عمل واجب ہے اور اس کا ترک کرنا یا اس کی مخالفت کرنا ناجائز ہے۔

(ج) علم کی سطح پر حکم یہ ہے کہ اجماعی مسئلہ کی دلیل اور اس سے استدلال پر کسی کے لئے نقد کرنے یا اختلاف ظاہر کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ حکم اجماع کے اس بیان کے بعد اس کا جائزہ یہاں دو طرح سے لیا جائے گا۔ایک اس

پہلو سے کہ آیا یہ حکم پیش کردہ دلیل یا دلائل سے ثابت ہوتا ہے یا نہیں؟ دوسرے اس پہلو سے کہ یہ حکم دین وشریعت کے علمی وفکری نظام میں موزوں ہوتا ہے یا نہیں اور معقولیت کے اصولوں پر پورا اترتا ہے یا نہیں۔

پہلے مؤخر الذکر پہلو کو لیتے ہیں جو متعدد نکات پر مشتمل ہے۔

ادلہ شرعیہ میں عقیدہ معصومیت کے ساتھ 'اجماع' کی شمولیت ایک غیر منطقی مداخلت ہے:

کسی مسئلہ میں حکم شرعی کی دریافت کسی دلیل شرعی (دلیل مثبت یا مظہر) کے ذریعہ کی جائے اور دلیل وطریقہ 'استدلال پر 'اتفاق' ہو جائے تو یہ 'اتفاق' اجماع کہلاتا ہے۔ اس اتفاق کا علمی تجزیہ کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ اس فقہی اتفاق کی بنیاد میں کوئی 'دلیل شرعی' مظہر یا مثبت، موجود ہے جو اس استدلال کو سند (۲۶) جواز عطا کرتی ہے، اور امت کا ہر ماہر فن مجتہد اس استدلال کی صحت پر مطمئن ہو گیا ہے۔ اس طرح اس استدلالا کی صحت کا ظن اجماع کرنے والے مجتہدین کی حد تک غالب ہو جاتا ہے جو کہ عمل کے لئے کافی ہے۔ 'اجماع' کو اصول فقہ میں شامل کرنے کا یہ ایک منطقی طریقہ ہے اور اس صورت میں کسی اجماعی حکم پر بحث وگفتگو کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہتا ہے اور یہ اعتماد بھی رہتا ہے کہ جس دلیل کی قوت کی بنا پر کسی عہد میں اجماع ہوا ہے، اسی قوت کی بنا پر آئندہ بھی اجماع ہی واقع ہو گا۔

لیکن موجودہ صورت میں جب کہ اسے اصول فقہ میں ایک عقیدہ کے طور پر شامل کر لیا گیا ہے یعنی یہ کہ کسی امر پر امت کا اتفاق معصوم عن الخطا ہے اور وہ عقیدتاً حتمی طور پر صواب ہے۔۔ اس کا نتیجہ دو صورتوں میں نکلا ہے: ایک یہ کہ 'اجماع' سے اصل دلیل شرعی کا مطالبہ ساقط ہو گیا (۲۶ الف) اور 'اجماع' میں دلیل

شرعی کی کوئی معنویت نہیں رہی۔ دلیل جو خدا اور رسول سے ربط کا ذریعہ ہے، اس کی حیثیت ثانوی ہو گئی اور امت کی پوزیشن اول ہو گئی حالانکہ اصحاب نظر سے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ دین و شریعت میں کسی حکم کی دلیل براہ راست یا بالواسطہ صرف خدا اور رسول کا فرمان ہے اور کسی بھی استدلال میں خدا اور سول کی یہ حیثیت مجروح نہیں ہونی چاہیئے اور ہر حکم کو دلیل کے واسطہ سے خدا اور سول تک پہنچنا چاہیئے۔

دوسرا نتیجہ یہ نکلا کہ اس عقیدے کے تحفظ کے لئے کسی اجماعی مسئلہ پر آئندہ بحث و تحقیق کرنے پر مصنوعی پابندی عائد کرنا پڑا، (۲۷) حتیٰ کہ ایک لحظہ کے لئے بھی کسی امر پر اجماع ہو جانے کے بعد ان ہی اہل اجماع کو دوسرے ہی لمحے اس مسئلہ پر غور کرنے یا اس سے اختلاف کرنے کا حق نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس سے انفرادی یا اجماعی اختلاف کی صورت میں عقیدہ 'معصومیت پر سے اعتبار ختم ہو سکتا تھا۔

یہ صورت حال اسلام کی شرعی و قانونی اسکیم میں ایک قسم کی غیر معقول مداخلت محسوس ہوتی ہے۔ شرعیات کی جو اسکیم اسلام نے دی ہے، اس میں 'اصل مطلق' (۲۷ الف) کی حیثیت قرآن حکیم کو حاصل ہے اور تمام دلائل شرعیہ اسی سے اپنے وجود کی سند لاتے ہیں اور پھر کسی حکم کو ثابت کرتے وقت استدلال کی صحت کے لئے بھی اسی کتاب کی موافقت کے محتاج ہوتے ہیں۔ متن سنت کے ثبوت اور اس کے معنی کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ اسے قرآن پر پیش کیا جائے اور دیگر ادلۃ کے لئے ضروری ہے کہ ان دونوں پر پیش کیا جائے۔ اس طرح اصلاً صرف قرآن و سنت کو ہی یہ حق حاصل ہے کہ وہ دوامی تشریع کریں۔ قانون سازی میں دوامیت کی صفت صرف ان ہی دونوں کو حاصل ہے۔ کسی زمانہ کے مجتہدین کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ سب مل کر قیامت تک کے لئے کوئی قانون سازی کر دیں۔ نیز

جس طرح فقہاء کے نصوص کو اصل قرار دے کر قیاس در قیاس کا عمل صحیح فقہی رویہ نہیں کیوں کہ اس سے قرآن و سنت یعنی ماٰخذ اصلیہ سے دوری ہوتی جاتی ہے اور درمیان میں غیر معصوم وسائط کا اضافہ ہوتا جاتا ہے، اسی طرح کسی اجماعی امر کو بنیاد بنا کر اس سے دوسرے احکام کا اثبات بھی محتاط رویہ نہیں کہلا سکتا۔ تمام دلائل مطہرہ کے لئے قرآن و سنت ہی بنیاد بن سکتے ہیں۔ شریعت میں ہر حکم کی نسبت اور مراجعت خدا اور سول کی طرف ضروری ہے اور شریعت اس معاملہ میں بخیل نہیں ہے۔ غرض 'اجماع معصوم' کا تصور براہ راست عقل ایمانی اور منطق دینی سے متصادم ہے۔

عقیدہ معصومیت کی دلیل قطعی نہیں ہے اور نہ اس عقیدہ پر امت کا اتفاق ہے

معصومیت کا عقیدہ، خواہ وہ کسی فرد کی معصومیت ہو یا جماعت کی یا کسی اور کی، عقائد کی اس قبیل سے ہے جس کے ثبوت کے لئے مضبوط اور قطعی دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک مصدر شریعت کی حیثیت سے 'اجماع' کی معصومیت کا عقیدہ علم اصول کے رؤس المسائل میں سے ہے، جس کے لئے قوی اور محکم دلائل چاہئیں۔ لیکن جیسا کہ ہم ابھی جائزہ لیں گے، یہ دلائل اس درجے کے نہیں ہیں (۴۸) اور اسی لئے ان سے اس عقیدہ کی صحت کے لئے جو استدلال کیا جاتا ہے اس پر مجتہدین امت میں اتفاق نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ عقیدہ خیر القرون کے بعد کی پیداوار ہے۔ فقہ و فن سے واقفیت رکھنے والا کوئی بھی عالم دین بآسانی یہ سمجھ سکتا ہے کہ یہ دلائل 'اجماع' کی معصومیت ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں۔

ایک عصر کے اجماع کی پیروی دوسرے عہد کے مجتہدین کے لئے جائز نہیں ہے

فقہی ضابطہ یہ ہے کہ ہر مجتہد کے لئے اس کا اپنا اجتہاد واجب العمل ہے۔ اجماع کی صورت میں بھی گویا سارے مجتہدین پر ان کا اپنا ہی اجتہاد موجب العمل ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیں کہ ایک مجتہد کا اجتہاد دوسرے مجتہد کے لئے موجب وملزم نہیں ہوتا(۲۹) لہٰذا ایک دور کے مجتہدین کا اجتہاد دوسرے دور کے مجتہدین کے لئے واجب العمل نہیں ہو سکتا، کیوں کہ دوسرے زمانے کے مجتہدین اس اجماع میں شامل نہیں ہوئے، الا یہ کہ وہ اسے اپنے سکوت سے یا صراحتاً قبول کرلیں۔ غرض ایک عصر کے اجماع کی پیروی دوسرے عہد کے لئے ایک قسم کی 'تقلید' ہے اور 'تقلید' مجتہدین کے لئے جائز نہیں بلکہ اس کے برعکس ان پر اجتہاد واجب ہے۔(۳۰)

'اجماع' پر بحث و نقد کی پابندی متعدد پہلوؤں سے شریعت کی روح اور مزاج کے خلاف ہے

(۱) قرآن وسنت نے جتنے اصول اور جتنے فروع بیان کردیئے ہیں، وہ اصل شریعت ہیں اور ان کی نوعیت دوامی ہے۔ جن امور کو شریعت کا دائمی جز بنانا مقصود تھا، کتاب وسنت نے بالصراحت ان سب کا احاطہ کرلیا ہے، باقی تمام امور جو کسی زمانہ میں پیدا ہوں، وہ اپنے بعد کے زمانوں میں قیامت تک برقرار نہیں رہ سکتے۔ باقی اجتہادی تشریعات ہمیشہ یکساں طور پر مسلمہ طرق اجتہاد کے ذریعہ ہوتی رہیں گی۔ اجتہادی امور میں شریعت کا مزاج یہ ہے کہ کوئی خاص رای مجتہد وانما 'اصل شریعت' نہ ہے بلکہ اس معاملہ میں وہ شرعی طریقہ 'اجتہاد' اصل شریعت بنے اور زمانہ

ں مجتہدین اس طریقہ اجتہاد کی پیروی کریں نہ کہ کسی سابق زمانہ کے مجتہدین کی
ص رائے کی۔ لہٰذا اگر ضرورت داعی ہو تو قرآن و سنت کے منصوص احکام
واعد کے سوا تمام تشریعات ہمیشہ بحث و تحقیق کا محل بن سکتی ہیں (۳۱) جس چیز کو
امی حیثیت حاصل ہے وہ صرف طرق اجتہاد ہیں، حتیٰ کہ خود اصول فقہ و اجتہاد
ی تعبدی و توفیقی نہیں بلکہ استقرائی ہیں اور ان پر بھی بحث کی جاسکتی ہے اور کی جاتی
ی ہے۔

(۲) شارع حکیم نے تمام احکام منصوص نہ کر کے انسانی اجتہاد اور تفقہ
ستنباط کے لئے جو جگہ space چھوڑدی ہے وہ قصداً چھوڑی ہے۔ اور اس کے معنی یہ
ں کہ اس دائرہ میں اجتہاد و اختلاف کی گنجائش قیامت تک ہے اور اس میں اجتہادی
ریع کا حق قیامت تک ہر دور کی امت یکساں رکھتی ہے۔ کوئی سابق دور بعد کے دور
کے لئے اس دائرہ میں حق تشریع اپنے لئے خالصتاً مخصوص Reserve نہیں کر سکتا اور
یگر ادوار سے یہ حق چھین کر اسے محروم قرار نہیں دے سکتا۔ لہذا یہ کبھی شرعی اور
عقول طریقہ نہیں ہو سکتا کہ بعد کے مجتہدین کو کسی بھی مسئلہ میں خواہ وہ اجماعی ہی
یوں نہ ہو اپنی مدلل آراء پیش کرنے سے روک دیا جائے۔

(۳) شریعت میں اجتہاد کا یہ space چھوڑ دینے کی وجہ صرف یہی نہیں ہے
لہ قیامت تک کے لامحدود مسائل کا بیان انسان کے تحمل کے لئے ممکن نہیں تھا بلکہ
س کی ایک حکمت یہ بھی ہے کہ انسانی تفکر و تعقل کے لئے ہمیشہ وسیع موقع باقی
رہے، اس کی اجتہادی روح زندہ رہے۔ امت کا علمی مزاج، استدلالی طبیعت اور
تحقیقی روح بیدار رہے۔ قرآن و سنت اس کی بحث و تحقیق کا مرکز بنے رہیں۔ اب اگر
سابق اجماعات کے نام پر اس پر بحث و نقد اور اختلاف کے حق سے اسے روک دیا
جائے اور سابق اجماعات کے مجموعہ کو ناقابل بحث اور قرآن و سنت کی طرح واجب
الاتباع قرار دیا جاتا رہے اور دلیل کا وزن دیکھنے کی اجازت نہ دی جائے تو اس کا نتیجہ

اس کے سوا کیا ہوگا کہ امت کو ایک خاص دائرہ میں، جو اجماع کے نام پر بڑھتا جاتا ہو، اصل واساس شریعت یعنی کتاب وسنت سے دور کر دیا جائے۔ جب اجماع کی صورت میں مجتہدین سے کتاب وسنت کی دلیل مانگنے کا حق چھین لیا جائے اور محض ان کے اتفاق کر لینے کو قرآن وسنت کا درجہ دے دیا جائے تو یہ عمل اپنے ظاہر میں یک گونہ اتخذوا احبارھم ورھبانھم اربابا من دون اللہ(۳۲) کا ہم شکل ہے۔ ایک مجتہد علی وجہ البصیرۃ علم صالح وعقل سلیم کی بنیاد پر ایک رائے رکھتا ہو جو بظاہر کسی اجماع کے خلاف ہو تو اس پر اپنی رائے کے مدلل اور مؤدب اظہار پر کیسے پابندی لگائی جا سکتی ہے؟ اجماع پر بحث ونقد کی پابندی اور اسے بلا کسی سند۔ کتاب وسنت کے، امت پر عائد کرنا امت کی علمی جستجو میں ایک منفی اور جامد رجحان پیدا کرنے کا موجب بھی ہوگا۔ یہ اجتہاد کی حرکیت کو متاثر کرے گا۔ شریعت غراء جس کی اصل واساس روشن 'دلیل' ہے، جس میں علم کا اظہار، اس کی اشاعت، اس کی رسائی اور اس میں ہر علم دوست مسلمان کا انشراح محمود ومطلوب ہے، ایسی شریعت میں حق کی طلب، صحت کی تلاش اور حقیقت کی جستجو میں کوئی شے مانع نہیں ہو سکتی۔

شارع کی جانب سے اجتہاد کی گنجائش چھوڑ دینے کی ایک حکمت یہ بھی ہو سکتی ہے اور ہے کہ کچھ امور میں ہر زمان ومکان میں شارع اپنی منشا کی تکمیل ایک ہی معین حکم کے ذریعہ نہ چاہتا ہوں، بلکہ وہ ہر زمانہ میں اصلاً اس مقصد کی تکمیل چاہتا ہو جو اس حکم سے اس کے پیش نظر ہے۔ چنانچہ کبھی ایسا ہو سکتا ہے کہ ہر زمانہ اور ہر مقام پر ایک ہی حکم شارع کی حکمت ومنشا کو پورا نہ کرے بلکہ یہ حکمت مختلف زمان ومکان میں مختلف حکم کی مقتضی ہو۔ اس طرح شارع کی منشاء ہر زمانہ کے ظروف واحوال کے مطابق اس کے بتائے ہوئے طرق اجتہاد سے ماخوذ حکم کے ذریعہ پوری ہوتی رہے۔ حکم کا ظاہر مختلف ہو سکتا ہے مگر اس کی روح اور اس کا جوہر برقرار رہے۔

ایک ہی مسئلہ میں مختلف رایوں میں سے کبھی ایک اور کبھی دوسری مذیادہ

بہتر انداز میں مقاصد شرع اور مصالح عبد کو پورا کر سکتی ہے۔ اس طرح یہ اختلاف خواہ دو ادوار کا اجماعی ہی کیوں نہ ہو، رحمت ثابت ہوتا ہے۔ ایسا بھی ممکن ہے کہ اس زمانہ میں یا اس مقام پر شارع کی منشا یسر و رعایت پیدا کرنے کی ہو یا سختی پیدا کرنے کی ہو، یا انسانوں سے زیادہ اطاعت مطلوب ہو یا زیادہ مفید محسوس ہو۔ غرض منشاءِ شارع کا دائرہ بہت وسیع ہے۔

حتیٰ کہ کبھی ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایک ہی زمانہ اور ایک ہی مقام پر منشا شارع کی تکمیل کی ایک ہی متعین صورت نہ ہو بلکہ مختلف صورتیں ہو سکتی ہوں، یا اس کی نظر میں ایک صورت زیادہ احسن ہو اور دوسری صورتیں بھی جائز ہوں۔ اسی لئے کبھی دو اجتہادات یکساں طور پر صحیح ہو سکتے ہیں اور کبھی احسن اور حسن کا فرق ہو سکتا ہے جیسے قضاء کے ایک معاملہ میں حضرات داوٗد اور سلیمان علیہما السلام کے فیصلوں کا فرق (۳۳) یا فاضل مال غنیمت کی فوری تقسیم کے معاملہ میں حضرات عمرؓ اور علیؓ کا اختلاف (۳۴)۔

اجتہاد کے لئے ایک وسیع دائرہ چھوڑ دینے کی ایک مصلحت یہ بھی ہے کہ جو حکمت پچھلی شریعتوں میں ایک دوسرے کو منسوخ کر کے پوری ہوتی تھی وہ اس آخری شریعت میں اجتہاد کے ذریعہ پوری ہو۔ چونکہ اس دین کے ساتھ نبوت و رسالت کا سلسلہ ختم ہو تا تھا اور اس کے نتیجہ میں 'نسخ' کا دروازہ بھی بند ہو رہا تھا، اس لئے ایک طرف اسی قدر احکام منصوص کئے گئے جو قیامت تک دائما مطلوب تھے اور دوسری طرف اجتہاد کے لئے کچھ ایسے محکم اور پر حکمت اصول تجویز کئے گئے جن کے ذریعہ ویسا ہی حکیمانہ نسخ اس امت میں بھی تا قیامت جاری رہے جو سابق شریعتوں میں اللہ تعالیٰ کی خصوصی حکمت کے تحت جاری تھا۔

چنانچہ مجتہدین امت استدلال کے شرعی طریقوں اور مسلمہ مناہج کے

ذریعہ اجتہاد کرتے ہوئے اگر سابق اجماع سے ہٹ کر کوئی اور رائے قائم کریں تو اس میں کوئی علمی اشکال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہی شرعی رویہ قرار پائے گا اور ایک ہی مسئلہ میں مختلف عصر کے مختلف اجماعات یا اجتہادات اپنے اپنے موقع و محل میں صحیح ٹھہریں گے۔

اصول اجماع کو مطلقاً معصوم عن الخطا ماننے کے بعد دوسرے اجماع پر پابندی عائد کرنا غیر منطقی اور غیر ضروری ہے

جب 'اجماع' کا اصول معصوم عن الخطا ہے اور ایک دور کے اجماع اور دوسرے دور کے اجماع میں معصومیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے تو اس عقیدے کی رو سے ایک مسئلہ میں قیامت تک جتنے ادوار میں بھی اجماع بروئے کار لایا جائے گا، وہ یکساں طور پر معصوم عن الخطا ہوگا۔ اس عقیدے کے مطابق یہ ناممکن ہے کہ دو اجماعات کے درمیان تعارض ہو جائے، الّا یہ کہ وہ اجماعی مسئلہ تخییری نوعیت کا ہو یا تعدد صواب کا متحمل ہو یا اصلاحی قسم کا ہو، تو ایسی صورت میں یہ تعارض حقیقی نہ ہوگا بلکہ اس اختلاف کی ایک معقول شرعی بنیاد ہوگی اور یہ جائز ہوگا۔ مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ ایک اجماع کے بعد دوبارہ اجماع منعقد کرنے پر پابندی عائد کرنا غیر منطقی بھی ہے اور غیر ضروری بھی۔ فی الحقیقت بحث ونقد کی ممانعت عقیدۂ معصومیت کا مقتضی یا اس کا منطقی نتیجہ نہیں ہے۔

اجماع سے اختلاف اس کی تغلیط کو مستلزم نہیں ہے (۳۵)

جہاں تک اجماعات قطعی کا تعلق ہے، تو وہ دلیل کی بے پناہ قطعیت پر قائم ہیں اور دائمی نوعیت کے ہیں۔ ان میں اختلاف واقع ہونا متصور نہیں ہے۔ رہے ظنی

اجماعات جو کہ اجتہادی ہیں، ان میں اختلاف کا جواز عقلاً مسلّم ہے اور اختلاف کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ دونوں اجماعات میں سے کوئی ایک لازمی طور پر خطا ہو، بلکہ فی الواقع یہ اختلاف نہیں، حکم کی تبدیلی ہے اور یقیناً ان دونوں احکام کا اپنا اپنا زمانی و مکانی موقع و محل ہو گا اور ان کی اپنی اپنی صحیح علمی و فقہی توجیہ ہو گی۔

اجماع پر بحث و نقد کی پابندی دین کی محفوظیت، کاملیت اور کفایت کے بھی خلاف ہے

اس دین کی محفوظیت اور کاملیت قیامت تک کے لئے ہے اور ہدایت و رہنمائی کے لئے اس کی اہلیت و کفایت بھی قیامت تک کے لئے ہے۔ نبی آخر الزماںؐ کے علوم و معارف اور احکام و تعلیمات کے اولین وارث صحابہ کرام ہوئے اور ان کے بعد یہ وراثت نسلاً بعد نسلٍ بلا انقطاع امت کو قیامت تک منتقل ہوتی رہے گی۔ ہر دور میں امت کو وہ سروسامان ہدایت مہیا اور میسر ہو گا جس کے ذریعہ وہ خدا کی مرضیات اور اس کے احکام کو پاتی رہے۔ اس دین کامل (۳۶) و محفوظ (۳۷) میں یہ ممکن نہیں کہ کوئی حق یا دلیل حق پوری امت سے غائب یا پوشیدہ ہو جائے۔ اسی لئے اجماع، خواہ وہ معصومیت کا لباس پہنے ہو یا محض فقہی ہو، واضح طور پر فقہ و فہم کی گرفت میں آئے گا اور اس کی علمی و قانونی بنیاد معلوم ہو گی۔ اگر کسی سابق اجماع کی دلیل منقول و مذکور نہ ہو تو صرف یہی باور کیا جا سکتا ہے کہ سند اجماع اور حکم اجماعی کا استدلالی ربط نامعلوم ہو گیا ہے۔ ایسی صورت میں دوسری بار کا اجماعی عمل پہلے کے اجماعی حکم کو اس کی دلیل سے مربوط اور مدلل کر دے گا اور اس کے فقہی استدلال کو واضح و مبرہن کر دے گا۔

خود اجماع کی فطرت یہ ہے کہ وہ کسی مضبوط بنیاد پر ہی وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ اس کی بنیاد کی یہی قوت اس بات کی ضمانت ہے کہ کوئی کمزور استدلال اس کے

آگے ٹھہر نہ سکے۔ اسی لئے دائمی اجماع حقیقتاً وہی ہے جس کا کوئی فرد تو کجا کسی عصر کی پوری امت یکجا ہو کر بھی علمی مخالفت نہ کر سکے۔ غرض اجماع کی اصل واساس کی انتہائی مضبوطی بھی اس پر بحث و نقد کی ممانعت کو غیر ضروری قرار دیتی ہے۔

خلاصہ بحث

اب تک کی بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ اجماع کو معصوم قرار دینا اور قیامت تک کے لئے ناقابل بحث واختلاف ٹھہرانا دین کی فطرت، شریعت کے مزاج، ایمانی عقل، دینی منطق، شرعی ضابطہ اور عقل عام سب کے خلاف ہے۔ آیئے اب جائزہ لیں کہ ایک ایسے تصور کو ثابت کرنے کے لئے دلائل کیا پیش کئے گئے ہیں اور ان کی حقیقی نوعیت کیا ہے؟

حجیت اجماع کا مطلب

حجیت اجماع کا تصور دو اجزاء سے مرکب ہے: اول یہ کہ اجماع معصوم عن الخطا ہے، لہٰذا یہ قرآن وسنت کی طرح ایک دلیل شرعی ہے۔ دوم یہ کہ اجماع واجب الاتباع ہے، لہٰذا اس سے اختلاف جائز نہیں ہے۔ مذکورہ دونوں نکات 'نظریہ حجیت اجماع' کی اساس ہیں۔ حجیت اجماع کے حق میں جو دلائل فراہم کئے گئے ہیں وہ ان ہی دونوں نکات کے گرد گھومتے ہیں۔

معصومیت اجماع کے دلائل

نکتہ اول یعنی اجماع معصوم کے حق میں دلائل حسب ذیل ہیں:

(الف) یہ حدیث کہ امت خطا پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

(ب) یہ آیت کہ تم خیر امت ہو اور تمہیں امت وسط بنایا گیا ہے۔

(ج) یہ حدیث کہ مسلمان جسے حسن سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی حسن

ہے اور جسے قبیح سمجھیں وہ خدا کے نزدیک بھی قبیح ہے۔

دلائل کا جائزہ

اجماع معصوم کے ثبوت کے لئے جو اولین دلیل پیش کی گئی ہے اور جس کی حیثیت اس بحث میں ام الدلائل کی ہے وہ یہ حدیث نبوی ہے (الف) لاتجتمع امتی علی ضلالة (۳۸) یعنی امت ضلالت پر جمع نہیں ہو سکتی۔ ایک دوسری روایت لاتجتمع امتی علی خطا (۳۹) کی ہے یعنی امت خطا پر مجتمع نہیں ہو سکتی۔

اس دلیل کے سلسلے میں حسب ذیل نکات ذہن میں رکھیں:

۱۔ حدیث کی صحت کا پایہ

'صحت' کے اعتبار سے اس حدیث کا پایہ زیادہ بلند نہیں ہے۔ معمولی فرق (۴۰) کے ساتھ یہ حدیث متعدد سندوں سے مروی ہے ان میں سے کوئی حدیث 'صحیح' کے درجہ کو نہیں پہنچتی۔ تاہم محدثین اور فقہاء کے نزدیک مختلف شواہد کی بنا پر یہ قابل استدلال شمار ہوتی ہے۔

۲۔ دوسری ہم معنی حدیث

یہ حدیث ایک منفی بیان پر مشتمل ہے یعنی یہ کہ امت ضلالت پر جمع 'نہیں' ہو سکتی۔ اسی مفہوم میں ایک دوسری حدیث مثبت معنی کی حامل ہے: لاتزال طائفة من امتی علی الحق حتی یاتی امر اللہ (۴۱) یعنی امت کا ایک گروہ ہمیشہ حق پر قائم رہے گا۔ دونوں حدیثیں مدعاء کلام کو اس طرح پیش کرتی ہیں: امت مسلمہ ضلالت پر مجتمع نہیں ہو سکتی، امت کا ایک گروہ لازماً حق پر قائم رہے گا۔

۳۔ حدیث کا متن اور اس سے استدلال

حدیث کا متن لفظ 'ضلالت' اور لفظ 'خطا' کی روایت پر قائم ہے۔ بیشتر روایتوں میں لفظ 'ضلالت' آیا ہے بعض میں خطا کا لفظ وارد ہوا ہے۔ عام علماء اصول نے خطا والی روایت کو اختیار کیا ہے اور لفظ ضلالت کی تاویل بھی خطا ہی کے معنی میں کرلی ہے۔ ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ جب حدیث کے بموجب امت خطا پر جمع نہیں ہو سکتی تو اس کا صاف مفہوم یہ ہے کہ جس بات پر امت جمع ہو جائے وہ خطاء نہیں ہے۔ اس طرح اجماع معصوم عن الخطا ہے۔ یہ استدلال نص کی ۶ دلالتوں یعنی عبارہ، اشارہ، تنبیہ، اقتضاء، خطاب اور علت میں سے دلالۃ الخطاب ہے جو معروف طور پر 'مفہوم مخالف' کہلاتا ہے۔ یہ دلالت اگرچہ مختلف فیہ ہے اور نص کی ثانوی دلالت ہے تاہم بعض قرائن کی بنا پر اسے جائز قرار دیا جاسکتا ہے۔

۴۔ ضلالت اور خطا مترادف نہیں ہیں

استدلال میں اصل نکتۂ بحث، لفظ 'ضلالت' اور لفظ 'خطا' کی تعیین سے متعلق ہے۔ کتاب و سنت کے استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں الفاظ باہم مترادف نہیں ہیں۔ ان کے معنی اور متعلقات میں بنیادی نوعیت کا فرق ہے۔ حدیث میں لفظ خطا کو اصل مان کر جو رائے قائم کی گئی ہے وہ قرآن و سنت کے متعدد نصوص سے ہم آہنگ نہیں ہے اور ضلالت و خطا کے جوہری فرق سے متصادم ہے۔

۵۔ قرآن کا اشارہ

قرآن سے اشارتاً معلوم ہوتا ہے کہ امت سے خطا منتفی نہیں ہے۔ امت سے خطا ہو سکتی ہے، البتہ اس خطا پر مواخذہ نہیں ہے۔ اس باب میں اللہ تعالیٰ کی سکھائی ہوئی مہتم بالشان دعا یہ ہے کہ ربنا لاتواخذنا ان نسینا او اخطانا (۴۲) اے ہمارے رب! ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہماری پکڑ نہ کر۔

اس دعا میں یہ درخواست نہیں ہے کہ ہمیں خطا سے محفوظ رکھ، بلکہ خطا ہو جانے پر معافی کی طلب ہے اور خطا کا ذکر 'نسیان' کے ساتھ کیا گیا ہے جو کہ بشریت کا فطری خاصہ ہے۔ اسی مفہوم کو آپؐ نے یہ کہہ کر ادا فرمایا کہ: رفع عن امتی الخطا والنسیان (۴۳) یعنی میری امت سے بھول چوک پر مواخذہ اٹھا لیا گیا ہے۔

اس کے برعکس ضلالت کے بارے میں قرآن سے اشارتاً یہ معلوم ہوتا ہے کہ گمراہی اس امت سے مجموعی طور منتفی ہو گی۔ اس باب میں قرآن نے جو دعا سکھائی ہے وہ ہر لمحہ اور ہر آن امت میں وردِ زبان ہے یعنی: اھدنا الصراط المستقیم....غیر المغضوب علیھم والا الضالین۔ (اے ہمارے رب) ہمیں سیدھا راستہ دکھا.... ان کا راستہ نہیں جو تیری غضب کا شکار ہوئے اور نہ ان کا جو گمراہ ہوئے۔ یہاں ضلالت سرزد ہو جانے پر معافی کی دعا نہیں سکھائی گئی بلکہ سرے سے گمراہی میں پڑنے سے پناہ مانگنے کی دعا تلقین کی گئی۔ چنانچہ امت ہر روز پنج گانہ کم سے کم ۱۷ بار ضلالت سے پناہ مانگ رہی ہے۔ ضلالت کو 'غضب' کے ساتھ رکھا گیا ہے جو کہ مواخذہ کی شکل ہے اور یہ لفظ ضلالت، ہدایت اور صراط مستقیم کی ضد ہے۔

پھر نبیؐ نے جتنی دعائیں امت کو تعلیم فرمائیں، ان میں کہیں بھی ذنب، خطیئہ اور سیئہ وغیرہ کے ساتھ ضلالت سے استغفار کا ذکر نہیں ہے، کیوں کہ پوری امت تو کجا ایک امتی سے بھی ضلالت جیسی سنگین غلطی کی توقع نہیں کی جا سکتی۔

۶۔ امت کے ضلالت میں مبتلا نہ ہونے کی وجہ

یہ امت ضلالت میں کیوں مبتلا نہیں ہو گی؟ اس کا بہترین جواب یہ حدیث

دیتی ہے کہ: ترکت فیکم امرین، لن تضلوا ماتمسکتم بھما: کتاب اللہ وسنتی (۴۴) "یعنی میں تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑ کر جا رہا ہوں۔ انہیں جب تک مضبوطی سے پکڑے رہو گے گمراہ نہ ہو گے۔ وہ دو چیزیں ہیں: اللہ کی کتاب اور میری سنت۔"

یعنی امت کو جو چیز ہمیشہ گمراہی سے بچائے رکھے گی وہ تمسک بالکتاب والسنہ ہے اور ایسا کبھی نہیں ہو گا کہ پوری امت کتاب و سنت سے دامن کش ہو جائے بلکہ وہ ہمیشہ بحیثیت مجموعی تمسک بالکتاب والسنہ پر عامل رہے گی اور اور اس طرح ضلالت سے محفوظ و مامون رہے گی۔

۷۔ ضلالت سے محفوظ رہنے کی منطق

امت کے ضلالت سے محفوظ رہنے کی منطق کیا ہے، اس پر مذکورہ حدیث کے علاوہ کئی آیتیں روشنی ڈالتی ہیں: فرمایا: کنتم خیر امۃ (۴۵) نیز وجعلناکم امۃ وسطا (۴۶) اس بیان کے مطابق 'خیریت' اور 'وسطیت' اس امت کا وصف لاینفک ہیں۔ امت کی فطرت بحیثیت کل ہمیشہ اس صفت سے متصف رہے گی۔ اور اسی کا تقاضا ہے کہ وہ کبھی ضلالت پر مجتمع نہ ہو۔ گویا امت کی خیریت و وسطیت ضلالت کی منافی ہے۔ اس امت کو اقوام عالم میں 'شاہد حق' بن کر رہنا ہے، اس لئے 'حق' کا اس امت کے پاس محفوظ رہنا ضروری ہے۔ یہ دراصل ختم نبوت اور امت کے آخری ہونے کا لازمی تقاضا ہے۔ سابق الذکر حدیث اور یہ آیت فی الواقع ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کرتی ہے کہ دین ہمیشہ محفوظ رہے گا، حق وہدایت اور سنت اس امت سے کبھی گم نہیں ہوں گے۔ ایسا کبھی نہیں ہو گا کہ سابق ملتوں کی طرح اس میں گمراہی اس طرح چھا جائے کہ جس کے بعد کسی بڑے عمل جراحی major operation کے سوا کوئی چارہ نہ ہو اور نئے نبی کی بعثت لابدی ہو جائے۔

امت کا خیر و وسط ہونا خطا میں مانع نہیں ہے

امت کی خیریت و وسطیت خطائے مجتہدین کے منافی نہیں ہے اور مجتہدین امت سے خطا کا صدور خیریت و وسطیت کے خلاف نہیں ہے۔ ایک مجتہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ صالح و متقی ہو اور باوجود صلاح و تقویٰ کے اس سے خطا سرزد ہو سکتی ہے(۴۷)اور یہ خطا اس کے صلاح و تقویٰ کے منافی نہیں ہے۔ اس طرح مجتہدین امت سے خطا کا سرزد ہونا امت کے خیر وسط ہونے کے منافی نہیں ہو سکتا۔ اگر ایک مجتہد کا صلاح و تقویٰ اس کے لئے خطا سے معصوم ہونے کی ضمانت نہیں ہے تو امت کی خیریت و وسطیت تمام مجتہدین امت کے معصوم ہونے کی ضمانت کیسے بن سکتی ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ امت کا خیر و وسط ہونا مجتہدین سے خطا کے صدور میں مانع نہیں ہے۔ مجتہدین صالحین جو کہ وارثین انبیاء اور امت کے وصف خیریت و وسطیت کے اولین مصداق ہوتے ہیں ان سے یقینی طور پر خطا واقع ہو سکتی ہے۔ آپؐ نے فرمایا: کل مجتهد يخطى ويصيب۔ یہ خیریت و وسطیت تمام مسالک اور مذاہب فقہ کو حاصل ہے حالاں کہ بعض اوقات ایک مسئلہ میں پورا کا پورا مکتب فقہ خطا اجتہادی میں مبتلا ہوتا ہے۔ کیا وہ اس حد تک ضلالت میں مبتلا ہوتا ہے؟

عصمت اجماع کا اعتقاد عصمت نبوت کی تصغیر ہے

حقیقت یہ ہے کہ اجماع امت کے لئے عصمت کا اعتقاد رکھنا عصمت نبوت کی تصغیر کرنے کے مترادف ہے۔ فقہ و فہم میں نبی کی معصومیت ابتداءً اور اصالۃً نہیں ہوتی بلکہ بقاءً ہوتی ہے۔ نبی سے بھی ہر بشر کی طرح خطائی الفہم واقع ہو سکتی ہے اور ہوتی ہے(۴۷الف) مگر پھر یا تو وہ خود اپنی حکمت و بصیرت سے متنبہ ہو کر اس کی تصحیح کر لیتا ہے یا اللہ تعالیٰ کی جانب سے اصلاح کر دی جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ عمل امت کے لئے اسوہ اور سنت بن جاتا ہے۔ یہ ایک واضح اور کھلی ہوئی حقیقت ہے۔ اس کے

مقابلہ میں یہاں اجماع امت کی معصومیت اصلاً اور ابتداءً مانی گئی ہے یعنی اس سے خطا فی الفہم سرے سے سرزد ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ ایک ایسی بات ہے جو امت کو اس کی کلیت میں نبیؐ سے بھی زیادہ صائب الفہم ٹھہراتی ہے، خدا کی پناہ۔ نبی جو اپنی ذات میں صلاح و تقویٰ کا نمونہ ہے، جو پوری امت کی خیریت و وسطیت کا منبع ہے وہ تو محض معصوم فی البقاء ہو مگر اس کی امت معصوم فی البقاء والابتداء دونوں ہو، کیا یہ بات خلاف حقیقت اور غیر معقول نہیں ہے؟

اجماع مجتہدین اور خطاو ضلالت

ضلالت اور خطا میں متعدد جوہری فرق ہیں:

۱۔ اصحاب خطا مجتہدین صالحین اور وارثین انبیاء ہوتے ہیں اور خطا کا مآل عفو و رضا اور اجر کا استحقاق ہے۔ جب کہ اہل ضلالت، فساق و فجار اور اہل بدعت اور کفار ہیں اور اس کا انجام نار جہنم، عقاب اور غضب الٰہی ہے۔

۲۔ خطا کا محل فروع دین اور احکام ہیں، خطا حکم پر طاری ہوتی ہے اور خطا کی ضد صواب ہے۔ جب کہ ضلالت کا موقع و محل اصول دین اور عقائد ہیں۔ ضلالت عقیدہ اور عبادت پر طاری ہوتی ہے اور اس کی ضد ہدایت ہے۔

۳۔ خطا کی وجہ کتاب و سنت سے علمی استفادہ میں فہم بشری کی چوک ہے جو کہ محض ایک علمی لغزش ہے۔ خطا ایک نیک نیت، سلیم الفطرت اور صحیح الفہم صالح و متقی فقیہ کو بھی لاحق ہوتی ہے۔ یہ عقل کی فطری محدودیت اور نقص کی بنا پر فہم انسانی کا خاصہ ہے حتیٰ کہ اللہ کا نبیؐ بھی اس سے بالکلیہ بری نہیں ہوتا۔ یہ خطا فی الفہم مجتہدین کی جانب سے کتاب و سنت سے ان کے متعین کردہ ضابطہ کے تحت استدلالی عمل کے دوران واقع ہوتی ہے۔ جب کہ ضلالت کا حال اس سے بالکل مختلف ہے۔ اس کا مخرج کتاب و سنت کو چھوڑ دینا ہے۔ یہ نفسانیت، بدنیتی، کج فہمی اور زیغ اور غیّ سے

جنم لیتی ہے۔ اس کا منبع حق سے بے نیازی، ہدایت سے دوری، ہوائے نفس کی پیروی اور شیطان کی اتباع ہے۔ یہ کتاب و سنت سے روگردانی اور ان کے متعین کردہ ضابطہ کے خلاف استدلالی عمل میں بھی واقع ہوتا ہے۔ غرض یہ خطائے نفسانی اور شیطانی ہے۔

اجماع معصوم کے حق میں ایک اور حدیث

اجماع کی معصومیت کے حق میں ایک اور حدیث پیش کی جاتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومارآه المسلمون قبيحا فهو عبد الله قبيح (۴۸) یعنی جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جسے وہ برا سمجھیں وہ اس کے نزدیک بھی برا ہے۔ اس حدیث سے استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ مسلمانوں کا جس بات پر اتفاق و اجماع ہو جائے وہ معصوم عن الخطا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس حدیث کا تعلق صرف اس صورت حال سے ہے جب کسی معاملہ میں کتاب و سنت کی براہ راست یا بالواسطہ کسی طرح کی کوئی رہنمائی موجود نہ ہو، بالفاظ دیگر وہ معاملہ غیر دینی اور محض صواب دیدی نوعیت کا ہو۔ یہ دراصل مسلمانوں کے خالص انتظامی امور ہیں اور جن کا تعلق محض سیاست دنیا سے ہے اور جسے حدیث کے الفاظ میں 'من امور دنیاکم' سے تعبیر کیا گیا ہے اور جس کے لئے خصوصی طور پر 'شاورهم فی الامر' کا حکم اور 'امرهم شوریٰ بینهم' کی ہدایت ہے۔ ورنہ کون ایسا مسلمان ہے جو اس بات سے ناواقف ہو کہ کسی بھی مسئلہ میں شریعت کا حکم کتاب و سنت ہی سے معلوم ہو سکتا ہے اور یہ محض مسلمانوں کے کسی بات پر اتفاق کر لینے کی چیز نہیں ہے۔ حضرات خلفاء راشدین کا اجتماعی انتخاب بھی اسی قبیل سے ہے۔

اجماع واجب الاتباع کا مطلب

اب تک حجیت اجماع کے اس نکتہ پر گفتگو ہوئی کہ اجماع معصوم عن الخطا ہے۔ دوسرا نکتہ یہ ہے کہ اجماع واجب الاتباع ہے۔ اجماع کے واجب الاتباع ہونے کے تین پہلو ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ اجماع محض اہل اجماع مجتہدین کے لئے واجب الاتباع ہے یعنی (الف) ان کے لئے اس کی عملی مخالفت جائز نہیں ہے اور (ب) علمی اختلاف جائز نہیں ہے۔

۲۔ دوسرے یہ کہ بعد کے زمانوں کے غیر اہل اجماع مجتہدین کے لئے بھی واجب الاتباع ہے یعنی ان کے لئے اس کی عملی مخالفت اور اس سے علمی اختلاف جائز نہیں ہے۔

۳۔ تیسرے یہ کہ غیر مجتہدین یعنی مقلدین و متبعین کے لئے واجب الاتباع ہے اور ان کے لئے عملی مخالفت اور علمی اختلاف جائز نہیں ہے۔

دلائل کا جائزہ

ان تینوں صورتوں میں اجماع کے واجب الاتباع ہونے کے حق میں جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں، آیئے ان کا جائزہ لیں:

۱۔ پہلی آیت ہے: ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین له الهدیٰ ویتبع غیر سبیل المؤمنین نوله ما تولی ونصله جهنم وساء مصیرا (۴۹) یعنی ہدایت واضح ہو جانے کے بعد جو رسول کی مخالفت کرے اور مومنین کے طرز عمل کو چھوڑ کر کسی اور طرز عمل کی پیروی کرے تو اسے ہم اس چیز کی طرف پھیر دیں گے جس کی طرف وہ پھرا اور اسے آگ میں ڈالیں گے جو بدترین ٹھکانا ہے۔

اس آیت سے استدلال یہ ہے کہ 'اجماع' سبیل المومنین ہے لہٰذا اس آیت کی رو سے اس کی اتباع لازم ہے۔

۲۔ دوسری آیت ہے: فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول (۵۰) اس آیت سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اس میں تنازع کو اللہ ورسول کی طرف لوٹانے کا حکم ہے۔ جب پہلے ہی تنازعہ موجود نہیں ہے بلکہ 'اجماع' ہے تو اللہ ورسول کی طرف کسی چیز کی مراجعت کی بحث ہی نہیں رہی۔ اس طرح اجماع کا اتباع ہی واجب ہے۔

۳۔ تیسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں لزوم جماعت (۵۱) کا حکم دیا گیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ 'اجماع' جو کہ پوری جماعت کی متفقہ رائے ہے اس کی اتباع ضروری ہے، ورنہ تفرقہ پیدا ہوگا جو لزوم جماعت کے خلاف ہے۔

۴۔ چوتھی دلیل وہ آیت ہے جس میں اعتصام بحبل اللہ (۵۲) یعنی اللہ کی رسی کو سب مل کر مضبوطی سے پکڑے رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حبل اللہ کی صورت میں جو 'اجماع' موجود ہے اس کی اتباع کی جائے۔ یہی اعتصام بحبل اللہ ہے۔ ایسا نہ کرنے سے تفرقہ پیدا ہوگا جو کہ اعتصام بحبل اللہ کی روش کے خلاف ہوگا۔

دلائل پر بحث

سب سے پہلے سبیل المومنین کو لیں۔ آیت کے سیاق میں سبیل المؤمنین یعنی مسلمانوں کا طریقہ جو کچھ ہے وہ یہی کہ رسول کی کامل غیر مشروط اور صدق دلانہ اطاعت کی جائے۔ جو ایسا نہ کرے وہ مومن نہیں، اس کا ٹھکانہ جہنم ہے۔

اسی سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب کسی معاملہ میں شرعی حکم کے دریافت کرنے کا مسئلہ درپیش ہو تو شیوۂ مومنین کو ہی اختیار کیا جائے جو اس کے علاوہ

کچھ نہیں کہ اپنی پوری علمی اور عقلی صلاحیت بروئے کار لاکر قرآن و سنت سے معلوم کیا جائے۔ یہی ایک مومن کو کرنا ہے اور یہی امت کو اور اس کے تمام مجتہدین کو۔

بلاشبہ جماعت کے مصالح کا تقاضا ہے کہ کسی بھی حال میں کسی ایسے مسئلہ کی عملی مخالفت نہ کی جائے جو مجتہدین کی اجماعی رائے سے نافذ العمل چلا آرہا ہو۔ جماعت سے وابستگی کا یہ تقاضا مجتہدین اور غیر مجتہدین سب کے لئے ہے۔ جہاں تک علمی اختلاف کا تعلق ہے تو یہ جماعت کے مصالح اور اس سے وابستگی کے خلاف نہیں ہے اور اس علمی اختلاف کا حق غیر مجتہدین کو چھوڑ کر اہل اجماع اور مابعد عصر اجماع دونوں ادوار کے مجتہدین کو حاصل ہے۔ غیر مجتہدین کے لئے ظاہر ہے کہ فاسئلوا اهل الذكر (۵۳) کا اصول ہے۔

جماعت کا یہ حق ہے کہ تفرقہ نہ پیدا ہو اور خدا اور رسول کا یہ حق ہے کہ ان کے کسی حکم پر اس تحقیق کے ساتھ عمل کیا جائے کہ وہ انہی کا حکم ہے۔ اگر اس تحقیق کا نتیجہ اجماع کی موافقت ہو تو فبہا، یا جب تک وہ اجماع جماعت میں نافذ اور اس کا قانون بنا رہے تو عملاً اس کی مخالفت جائز نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تفرقہ ہے۔ اجماع سے ہٹ کر رائے کی عملی تبدیلی صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب جماعت ہی کے معتد بہ مجتہدین دوسری نئی رائے کو قبول کر لیں۔ فی الحقیقت علمی اختلاف جماعت کی روح اور زندگی ہے نہ کہ جماعت کے مصالح کے خلاف کوئی بغاوت۔ شرط صرف یہ ہے کہ یہ اختلاف علمی آداب کی پابندی کے ساتھ کیا جائے۔

دوسری دلیل صرف یہ ہے کہ مسلمانوں کو جو اعتصام بحبل الله کا حکم ہے اس سے مراد تمسک بالکتاب والسنه ہے۔ اگر کسی معاملہ میں تنازعہ اور اختلاف ہو حتی کہ سابق اجماعی رائے سے مجتہدین کو اختلاف ہو جائے تو بھی قرآن و سنت ہی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ اور یہی رویہ سبیل المومنین کہلائے

[illegible]

المومنین نہیں ہو سکتا۔ اولی الامر (۵۴) کی اطاعت بھی سبیل المومنین ہے اور اس سے نزاع ہو تو قرآن و سنت کی طرف رجوع کرنا بھی طریقۂ مومنین ہے۔ خود اولی الامر اگر مجتہد نہیں ہے تو اس کا فاسئلو اھل الذکر کے بموجب مجتہدین کی طرف رجوع کرنا ہی ایک راستہ ہے۔ غرض قرآن و سنت کی بنیاد پر کسی مسئلہ میں کسی بھی مجتہد کا اختلاف خواہ کسی کے مقابلہ میں ہو، امت کی اجتماعیت اور جماعتی وحدت کے خلاف نہیں ہے۔ جماعت کے اہتمام سے متعلق تقریباً تمام ہی حدیثیں دراصل مسلمانوں کی اجتماعیت اور امارت واطاعت سے متعلق ہیں۔ ان کا کوئی تعلق ادنیٰ درجہ میں بھی اس علمی اختلاف سے نہیں ہے جو جماعت کے اندر رہتے ہوئے، امر وطاعت کے نظام کی پابندی کرتے ہوئے کوئی مجتہد کسی حکم شرعی کی دریافت میں دیگر زندہ یا گزرے ہوئے مجتہدین سے کرتا ہے۔ 'اجماع' ایک علمی چیز ہے اور جماعت ایک خالص عملی نظام۔

نتیجۂ بحث

حجیت اجماع کے دونوں نکات 'اجماع معصوم' اور 'اجماع واجب الاتباع' کے حق میں پیش کردہ دلائل کے جائزہ کے بعد ہم جس نتیجہ پر پہنچتے ہیں وہ حسب ذیل ہے:

۱۔ اجماع امت معصوم عن الخطا نہیں ہے بلکہ معصوم عن الضلالۃ ہے۔

۲۔ اجماع سے علمی اختلاف کسی بھی مجتہد کے لئے جائز ہے، البتہ اس کی عملی مخالفت اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ جماعت کی معتد بہ تعداد یا اکثریت دوسری رائے کے حق میں نہ ہو جائے۔

۳۔ جس طرح 'معصومیت اجماع' کے دلائل اصلاً ضلالت سے عصمت کے بارے میں ہیں، خطائے اجتہادی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اسی طرح

'اتباع اجماع' کے دلائل اصلاً اطاعت رسول، جماعت سے وابستگی اور اطاعت امر سے متعلق ہیں، اجماع سے ان کا کوئی راست تعلق نہیں ہے۔

۴۔ یہ دلائل ثبوت کے اعتبار سے بھی اس قطعیت کے نہیں ہیں جس سے کوئی عقیدہ تشکیل دیا جاسکے یا جس سے کسی چیز کو ایک مستقل دلیل شرعی قرار دیا جاسکے۔

۵۔ غرض دونوں شقوں کے دلائل اپنے مقصود پر دلالت میں غیر صریح اور غیر واضح ہیں۔ ان کے خطاب کے صیغے اپنے مدعا کے اظہار میں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کسی زمرے میں نہیں آتے اور یہ دونوں نکات ان آیات واحادیث کی تمام چھ دلالتوں یعنی عبارہ، اشارہ، تنبیہ، اقتضاء، خطاب اور علت میں سے کسی سے ثابت نہیں ہوتے۔

۱۔ نظریۂ اجماع کی پیدائش

جمہور علماء اصول کے نزدیک تصور اجماع کی نظری اساس حدیث 'لاتجتمع امتی'، اور آیت 'سبیل المومنین' کی نصوص ہیں۔ نص اول سے 'اجماع' کو 'عصمت' اور نص ثانی سے 'اتباع' حاصل ہوا۔ اوپر ہم نے ان کا جائزہ لیا۔ تصور اجماع کی ایک دوسری اساس عملی ہے۔ تاریخ فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اول یہی عملی اساس استوار ہوئی اور نظری اساس بعد میں قائم و مستحکم ہوئی۔ اجماع کی یہ عملی اساس صحابہ کرام کے 'اجماعات' ہیں۔ یہی 'اجماعات صحابہ' اب گویا تصور اجماع کی مثالیں اور نظریۂ اجماع کی نظیریں ہیں۔

۲۔ اجماع صحابہ کی حقیقت

محققین اہل اصول کی تحقیق یہ ہے کہ صحابہؓ کے زمانہ میں یہ اصطلاحی اجماع

کبھی وجود میں نہیں آیا۔ خلفاء راشدین اور صحابہ کرام نے کبھی کسی حکم شرعی کی تحقیق یا کسی حکم شرعی کی تنفیذ کے لئے 'اجماع اصطلاحی' منعقد نہیں کی اور نہ ایسا کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے جس بات کی انتہائی کوشش کی، وہ یہ کہ کسی طرح کسی پیش آمدہ مسئلہ میں شریعت کا صحیح حکم دریافت کریں۔ اس غرض کے لئے انہوں نے بارہا موجود فقہاء صحابہ کو جمع کیا اور ان سے مشورے کئے، بحثیں کیں، اختلاف اور اتفاق کیا۔ اس میں کہیں یہ نظر نہیں آتا کہ ان کے سامنے 'اجماع' کا حصول کبھی مقصد رہا ہو یعنی یہ کہ انہوں نے اس وقت کے تمام عالم اسلام کے فقہاء کو جمع کرنے کی یا ان سے رائے لینے کی کوئی شعوری کوشش کی ہو تاکہ 'اجماع معصوم' منعقد ہو جائے۔

صحابہ کرام کے اجتماعی مشاورتی فیصلوں کو جو کہ وقت پر موجود مجتہد صحابہ کے اتفاق رائے سے ہوئے یا دین کی ان قطعیات کو جن میں صحابہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں بعد میں تابعین نے تتبع اور استقراء کے ذریعہ اجماع کی مثالیں اور نظریں قرار دیا۔ کیا کوئی صاحب فہم یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ اجماع معصوم جس کی تعریف پہلے ذکر کی گئی ہے، جس میں امت عصر کے ہر فقیہ و مجتہد کی، صراحتاً یا رضامندانہ سکوت کے ساتھ، شمولیت ضروری ہے، وہ صحابہ کرام کے ان اجتماعی رایوں پر صادق آتا ہے؟

۳۔ انعقاد و وقوع اجماع

حقیقت یہ ہے کہ اجماع کی ٹھیٹھ اصطلاحی تعریف سے جو تصور ابھرتا ہے، وہ محض ایک فرضی و تخیلاتی اور غیر عملی تصور ہے یعنی یہ کہ پورے کرہ ارض میں آباد امت مسلمہ کے تمام مجتہدین میں سے ہر ایک کی صریح رائے یا سکوتی رضامندی معلوم ہو جائے۔ مجتہدین کی بالاحاطہ تعیین و تشخیص کرنا اور ان سب سے کسی معاملہ

پر بحث و گفتگو کا سلسلہ چلا کر اتفاق حاصل کرنا ایک ناممکن العمل چیز ہے۔ یہ بات کہ عصر ماضی کے کسی لمحے میں کوئی اجماع متحقق ہوا یا عصر حال میں کس لحظہ کسی اجماع کا تحقق ہو گیا ہے اور اب اسے 'موسعۃ الاجماع' (۵۷) میں درج کر لینا چاہیے، کیسے یقینی طور پر فیصل ہو گی۔ گزشتہ ۱۴ صدیوں کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کسی عصر میں کوئی فنی اجماع کبھی منعقد نہیں ہوا۔ پوری تاریخ تشریع اسلامی اس کی مثال سے خالی ہے۔ آئندہ بھی فنی اجماع ممکن نہیں اور اگر ممکن قرار دیا جائے تو مشقت و عسر کی بنا پر مشروع نہیں ہو سکتا۔

۴۔ اجماع کا نقل و ثبوت

جہاں تک اجماع کے نقل و ثبوت کا تعلق ہے، اس سلسلہ میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "کسی مسئلہ کے بارے میں یہ کہنا مناسب نہیں ہے کہ اجمع المسلمون قديما وحديثاً على كذا، قدیم وجدید تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ لم احفظ عن فقهاء المسلمين انهم اختلفوا في كذا میرے علم میں نہیں کہ اس مسئلہ میں فقہاء مسلمین کے درمیان کوئی اختلاف ہوا ہے۔" (۵۸) اور اس کی وجہ امام شافعی یہ بیان فرماتے ہیں: "اکثر ایک بات کو مجمع علیہ کہا جاتا ہے حالانکہ بہت سے اہل علم اس کے خلاف کسی اور رائے کے قائل ہوتے ہیں۔"

امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں: "یہ جو لوگ اجماع کا دعویٰ کرتے رہتے ہیں، جھوٹ ہوتا ہے۔ جو اجماع کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ لوگوں کا اس میں اختلاف ہو اور اسے پتہ ہی نہ ہو۔ لہٰذا یوں کہنا چاہیے کہ: لانعلم الناس اختلفوا، ہمیں اس مسئلہ میں لوگوں کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔" (۵۹)

یہاں یہ بات ضرور یاد رکھنی چاہیے کہ امام شافعیؒ و احمدؒ جس وقت ثبوت

اجماع سے متعلق یہ کچھ ارشاد فرمارہے ہیں، اس وقت ان کے سامنے صرف قرون خیر یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے 'اجماعات' کا مسئلہ تھا۔ وہ خود قرن ثالث کی آخری نسل سے تھے۔ جب خیر القرون میں اجماع کے نقل و ثبوت کا یہ حال ہو تو دیگر قرون کا کیا حال ہونا چاہیے۔ آگے چل کر جو صورت حال ہوئی وہ یہ کہ فقہی مناظروں میں ہر فرد اور ہر فریق نے اپنے اپنے علم اور عقل کے مطابق اپنے موافق بے شمار مسائل کو 'اجماع' قرار دے دیا اور بعضوں کے نزدیک اجماع کی تعداد (٦٠) ہزاروں سے بھی اوپر ہو گئی۔

۵۔ تکلیف اجماع

قرآن و سنت میں 'اجماع' کو منعقد کرنے کے لئے کہیں کوئی ہدایت اشارتاً بھی موجود نہیں ہے۔ صحابہ کرام نے کبھی اپنے عہد میں 'اجماع' کے انعقاد کی کوشش نہیں کی۔ تابعین اور تبع تابعین نے بھی کبھی اس طرح کی کوئی کوشش نہیں کی۔ قرون خیر مکمل طور سے اس طرح کی کسی کوشش یا اس کے لئے کسی خواہش کے اظہار سے خالی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ 'اجماع' کا انعقاد سرے سے کوئی تکلیف شرعی ہے ہی نہیں۔ 'اجماع' کا تصور شریعت کے مزاج سے قطعاً نامانوس اور دین میں ایک اجنبی خیال ہے۔ شریعت ہمیشہ فطریت اور یسر پر تکلیف کا مدار رکھتی ہے، محض نظری امکان یا عملی عسر پر نہیں۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کسی حکم شرعی کے معلوم کرنے کے لئے فقہ و اجتہاد کا عمل وسعت علم سے زیادہ عمق اور مقدار سے زیادہ معیار کا متقاضی ہے۔ یہ ایک فقہی سائنس ہے جس میں غور فکر کی یکسوئی، عقلی ریاضت، فکری مراقبہ اور اعتکاف نفسی درکار ہوتا ہے۔ اس سائنس کا اصل مواد قرآن و سنت ہیں اور اس کے اوزار قوت فہم و ادراک، فقہ کی فنی مہارت اور اجتہاد کے

تکنیکی اصول ہیں۔ بلاشبہ ہر علم و فن کی طرح یہاں بھی بعد کی نسل اپنی پیش رو نسلوں کی کاوش سے بے نیاز نہیں رہتی اور اپنے معاصرین کی محنتوں سے بھی بھرپور استفادہ کرتی ہے۔

آخری بات

بعض معاصرین فقہاء نے جرمن مستشرق گولڈزیہر کے بارے میں یہ نقل کیا ہے کہ وہ اصول فقہ میں 'اجماع' کے نظریہ سے بہت متاثر ہوا۔ اس نے کہا "عمل اجماع ایک ایسا سرچشمہ ہے جس کی قوت اسلام کو پوری آزادی کے ساتھ متحرک (۶۲) اور فعال رکھ سکتی ہے۔" یہ بات اگر عمل اجتہاد کے بارے میں کہی جائے تو بالکل صحیح ہے مگر اجماع کے بارے میں اس کا یہ کہنا اس کی یہودی ذہنیت کی پوری طرح عکاس ہے (اگر وہ یہودی ہے، یہ جاننا واقعی مشکل ہے کہ کون یہودی ہے اور کون نہیں ہے)۔ اس مغربی دانش ور نے 'اجماع' کے پیچھے اس حقیقت کا سراغ لگایا کہ یہ مسلمانوں کو اصل شریعت سے کاٹنے کا بہترین ذریعہ بن سکتا ہے۔ فی الواقع یہ بیان ایک دسیسہ کاری ہے جو مسلم عقیدہ کے محکم قلعہ میں نقب زنی کی نیت سے دیا گیا ہے۔

مراجع وحواشی

ملاحظہ ہو: اصول السرخسی (جزء ان) (۱/۲۹۸۔۳۰۳) شمس الائمۃ
ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی (۴۹۰ھ)
الاحکام فی اصول الاحکام (اربعة اجزاء) (۱/۲۸۰۔۴۰۷)
سیف الدین ابوالحسن علی بن ابی علی بن محمد الآمدی الشافعی (۶۳۱ھ)
اصول فقہ اسلام، ص ۴۳، ۶۳، سر عبدالرحیم، ترجمہ مولوی مسعود علی،
مطبوعہ ۱۹۸۸، علی کامران پبلشرز پاکستان

ف) چودہویں صدی میں اصول فقہ پر متعدد بہترین کتابیں تالیف کی گئی ہیں جن میں
اجماع کے موضوع پر اختصار یا تفصیل سے علمی معیار پر کلام کیا گیا ہے۔ چند
معروف کتب حسب ذیل ہیں۔ یہ کتابیں علی گڑھ میں موجود ہیں۔

الاجماع فی الشریعة الاسلامیة علی عبدالرزاق (۱۹۴۷)
مستهیل الوصول الی علم الاصول محمد عبدالرحمان عبدالمحلاوی
(۱۹۲۰)
اصول الفقہ محمد الخضری بک (۱۳۴۵/۱۹۲۷) (ص ۲۶۵۔۲۸۰)
علم اصول الفقہ عبدالوہاب خلاف (۱۳۷۶/۱۹۵۶) (ص ۲۱۔۵۲)
اصول الفقہ الاسلامی زکی الدین شعبان (مطبوعہ مصر)
(ص ۴۳۔۵۸)
اصول الفقہ محمد ابوزہرہ (مطبوعہ ۱۹۵۷) (ص ۱۸۹۔۲۰۲)
المدخل الفقهی العام مصطفیٰ احمد الزرقاء (مطبوعہ ۱۹۶۵) (ص ۶۰)

سلم الوصول لعلم الاصول عمر عبداللہ (مطبوعہ ۱۹۵۶)
(ص ۱۹۸۔۲۰۴)

المدخل الی علم اصول الفقہ محمد معروف الدوالیبی (مطبوعہ ۱۹۶۳)
(ص ۳۴۔۳۶)

مدخل الفقہ الاسلامی محمد سلام مدکور (مطبوعہ ۱۹۶۴) (ص ۷۹)

الوجیز فی علم الاصول عبدالکریم زیدان (ص ۱۹۱)

الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی وہبہ الزحیلی (مطبوعہ ۱۹۶۵)
(ص ۱۹۷۔۲۸۳)

المدخل للتشریع الاسلامی فاروق نبہان

موسوعۃ الاجماع فی الفقہ الاسلامی سعدی ابوحبیب (مطبوعہ ۱۴۰۶/۱۹۸۵)

۳۔ رسالۃ الطوفی فی المصلحۃ مع حاشیۃ ابوالربیع نجم الدین سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم الطوفی ثم البغدادی الحنبلی (۷۱۶)

۳(الف) علم اصول الفقہ /۱۹، ۱۲ اخلاف۔ الفاظ یہ ہیں:

(۱) وقدثبت للعلماء بالاستقراء ان الادلۃ.... ترجع الی اربعۃ

(۲) ان بحوث علم اصول الفقہ وقواعدہ لیست بحوثا وقواعد تعبدیۃ وانما ھی ادوات و وسائل۔

۴۔ عام طور پر حکم شرعی کا ماخذ وحی اور غیر وحی دونوں کو قرار دیا گیا ہے اور وحی سے مراد کتاب و سنت اور غیر وحی اجتہاد کو کہا گیا ہے۔ مگر اس سے بہتر تعبیر یہ ہے کہ اجتہاد بھی بالواسطہ وحی ہے، کیونکہ اجتہاد وحی پر مبنی اور اسی سے ماخوذ ہوتا ہے۔ دین میں کوئی شے غیر وحی سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

۵۔ فقہائے احناف اسے دلالۃ الدلالۃ یعنی دلالۃ النص کہتے ہیں۔

چونکہ تمام قسمیں دلالۃ النص ہیں اس لئے اس کا علیحدہ نام دلالۃ التنبیہ مناسب ہے۔ دیکھیے: بدایۃ المجتہد ابن رشد کا مقدمہ۔

٦ یہ عام طور پر مفہوم مخالف کے نام سے معروف ہے۔ یہ نام طویل ہے پھر اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ دیگر دلالتیں مفہوم موافق ہوں گی، حالانکہ مفہوم موافق صرف دلالۃ التنبیہ (دلالۃ النص) کو کہا جاتا ہے۔

٧۔ اس قسم کو میرے علم کی حد تک کسی نے دلالت میں شامل نہیں کیا ہے۔ لیکن میرے خیال میں اگر شارع نے اپنے حکم کی علت خود بتادی ہو تو وہ مزید احکام کے ثبوت کے لئے ایک دلالت بن جاتی ہے۔

٨۔ استنباط بالنص دراصل نصوص سے بالواسطہ اجتہاد کی شکل ہے۔ میرے مطالعہ کی حد تک پہلی بار معروف دوالیبی نے اجتہاد کی یہ جامع تقسیم کی ہے یعنی اجتہاد بیانی، قیاسی اور استصلاحی۔ ملاحظہ ہو کتاب: المدخل الی علم اصول الفقہ۔ مولانا محمد تقی امینی نے اپنی کتاب اجتہاد کا تاریخی پس منظر میں اسی تقسیم کو اپنایا ہے۔

٩۔ الوسیط فی الفقہ / ٢٦٣۔ الفاظ یہ ہیں: ان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام فيلزم ان يكون اجماعهم عن مستند۔

١٠۔ قال الشوکانی: لايلزم من كون الشئ حقا وجوب اتباعه، كما قالوا ان كل مجتهد مصيب ولايجب على مجتهد آخر اتباعه في ذالك الاجتهاد بخصوصه (علی عبدالرزاق / ٣٢)

١١۔ حدود التشريع في الاسلام ابوالاعلیٰ مودودی

١١ (الف) مجموع فتاوىٰ ابن تيميه ١٩/ ٢٧٠

١١ (ب) حاشية على الرسالة للشافعي، فقرہ ١٨١٧

۱۲۔ خلاف نے "اجماع صریح" (اجماع عزیمت) کو اجماع قطعی کا نام دیا ہے اور اس کی مخالفت کو ناجائز قرار دیا ہے، اور اجماع سکوتی (اجماع رخصت) کو اجماع ظنی کہا ہے اور اسے مجال اجتہاد قرار دیا ہے۔ علم اصول الفقه /۵۲

۱۳۔ الرسالة للشافعی، تحقیق احمد محمد شاکر، فقرہ ۱۸۱۷

۱۴۔ ملاحظہ ہو: کتاب الام للشافعی ۲/۲۲۸ وما بعدها

۱۵۔ اجماع اجتہادی میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ دیکھئے سرخسی اور آمدی نیز دیکھیے عمدة الحواشی علی اصول الشاشی، ص ۳۰۳، ارتفاع علت سے ارتفاع اجماع کی صورت'

۱۵(الف) اجماع واختلاف کا علم امام شافعیؒ کے نزدیک اصول فقہ کا ایک مستقل باب ہے۔ فرماتے ہیں: العلم وجهان: الاجماع والاختلاف ، ملاحظہ ہو الرسالة

۱۶۔ اصول الشاشی مع عمدة الحواشی /۳۰۳

۱۶(الف) ابو حامد الغزالی کا قول ہے: خیر العلم ما ازدوج فیه العقل والسمع، واصطحب فیه الرای والشرع، وعلم الفقه وعلم اصول الفقه من هذا القبیل، فانه یاخذ من صفو العقل والشرع سواء السبیل (المستصفی)

۱۷۔ امام ابو حنیفہ اور امام اوزاعی کے درمیان قبل وبعد رکوع رفع یدین کے مسئلہ پر مباحثہ ہوا:

امام اوزاعی نے فرمایا: حدثنی الزهری عن سالم عن ابن عمر: ان النبیؐ کان یرفع یدیه حین یرکع وحین یرفع راسه من الرکوع۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا: حدثنی حماد عن ابراهیم النخعی عن

علقمة عن ابن مسعود: ان النبیؐ کان یرفع یدیه حین یکبر ثم لا یرفع۔

اوزاعی نے کہا: زہری عن سالم عن ابن عمر سلسلۃ الذہب ہے، تین واسطے ہیں یعنی سند عالی ہے۔

ابو حنیفہ نے کہا: حماد زہری سے افقہ، ابراہیم سالم سے افقہ، علقمہ ابن عمر سے افقہ، اگرچہ صحابی ہیں، اور ابن مسعود تو ابن مسعود ہی ہیں

۱۸۔ الرسالۃ، فقرہ ۱۳۱۲

۱۹۔ الرسالۃ، فقرہ ۱۱۰۲، ۱۱۰۵

۲۰۔ اصول الشاشی مع عمدۃ الحواشی (مطبوعہ بیروت) (۲۸۷۔۳۰۳)

۲۱۔ الآمدی ۴/۱۱۵

۲۲۔ متون اصولیۃ/۲۷ مرتبہ جمال الدین القاسمی الشامی

۲۳۔ علم اصول الفقه، خلاف/۴۵

۲۴۔ ابن حزم کی تعریف کی رو سے اجماع صرف عصر صحابہ میں محصور ہے:

الاجماع هو ماتُیُقِّنَ ان جمیع الصحابة عرفوه وقالوا به، ولم یختلف منهم احد (۱/۵۴م۹۲) معجم فقه ابن حزم، ص ۱۷۔ نیز دیکھیں: التمهید ۳/۲۵۶

۲۵۔ اس بحث کے لئے ملاحظہ ہو: اصول السرخسی ۲۹۸ الی ۳۰۳، الآمدی ۱/۲۸۰ الی ۴۰۶، الاجماع فی الشریعة الاسلامیة، علی عبدالرزاق

۲۵ (الف) وما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم (الاحزاب ۳۳/۳۶)

۲۶۔ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر اجماع کے لئے ایک سند شرعی کا ہونا ضروری ہے۔ دیکھیں الاجماع فی الشریعة الاسلامیة ، علی عبدالرزاق

۲۶(الف)الاجماع بمقتضی دلیل قطعی یزیده قوة، ویغنی عن البحث عن دلیله الوجیز لزیدان، ص۱۹۰

۲۷۔ اجماع جب اپنی شرائط کے ساتھ منعقد ہو جائے تو وہ دلیل قطعی ہوگا اور یہ اجماع محض قطعی ملزم للمسلمین ہوگا۔ اس کی مخالفت یا اس کا نقض جائز نہیں۔(المسودہ۵۷۵)

۲۷(الف)قرآن اصل مطلق کامل ہے۔ عمدة الحواشی علی اصول الشاشی /۱۵

۲۸۔ امام رازی کے مطابق اجماع کے دلائل اس پایہ کے نہیں ہیں کہ ان سے یقین یا قطعیت کا فائدہ حاصل ہو، لہٰذا جتنے احکام و مسائل بھی اس کے تنے سے پھوٹیں گے وہ سب بھی بدرجہ اولیٰ غیر قطعی ہوں گے۔ (المحصول فی علم اصول الفقه۲ /۲۹۸)

۲۹۔ دیکھیں حاشیہ نمبر ۱۰

۳۰۔ غیر مجتہد پر تقلید واجب ہے اور مجتہد پر اجتہاد واجب ہے۔ یہ اصول فقہ کا ایک مسلمہ ہے۔ عمدة الحواشی، ص۳۰۱

۳۱۔ تمام تشریعات محل بحث ونقد ہیں۔ صبحی صالح کے الفاظ میں: ان باب الاجتهاد لم یقفل فی الحدیث کما لم یقفل فی الفقه، ویجب ان یظل بابه مفتوحا فی کل من هذین العلمین، علوم الحدیث ومصطلحه

۳۲۔ التوبة ۹:۳۱ نیز ملاحظہ ہو: اجماع اور باب اجتهاد۔ کمال فاروقی

مترجمہ مظہر الدین صدیقی (مطبوعہ ۱۹۶۵) کراچی

۳۳۔ وداود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث اذ نفشت فیه غنم القوم، وکنا لحکمهم شاهدین، ففهمناها سلیمان، وکلاً آتیناه حکماً وعلماً (الانبیاء۲۱/۷۸،۷۹)

۳۴۔ حضرت عمرؓ یہ رائے رکھتے تھے کہ سارا مال ابھی تقسیم نہ کر دیا جائے بلکہ امت کی آئندہ مصالح کی خاطر اسے بیت المال میں بھی رکھا جائے۔ حضرت علیؓ کا خیال تھا کہ یہ مال مسلمانوں کی امانت ہے اسے جلد سے جلد امانت والوں کے حوالہ کر دیا جائے۔

۳۵۔ حضرت عمرؓ نے ایک قضیہ میں ایک فیصلہ فرمایا۔ اس کے بعد آپ کی رائے بدل گئی۔ دوسرے قضیہ میں دوسرا فیصلہ فرمایا اور پہلے کو بھی نافذ رکھا۔ اسی طرح آپ نے دیگر قاضیوں کو ہدایت کی کہ تمہیں حق کی طرف آنے سے کوئی چیز نہ روکے۔ اپنی تقلید کا جھوٹا پندار حق کو قبول کرنے میں مانع نہ ہو۔

۳۶۔ الیوم إکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی (المائده ۵:۳)

۳۷۔ انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون (الحجر۱۵:۹)

۳۸۔ رواه ابن ابی عاصم، حسن بشواهده بحواله راغب الطباع

۳۹۔ لاتجتمع امتی علی خطایا علی ضلالة یا سالت الله تعالیٰ الا تجتمع امتی علی ضلالة فاعطاینها یہ حدیثیں علی عبدالرزاق نے غزالی اور شارح بزدوی کے حوالہ سے جمع کر دی ہیں۔

۴۰۔ ولا یجمعهم علی الضلالة (دارمی، مقدمه۸)

۴۱۔ لاتزال طائفة من امتی علی الحق ظاهرین حتی تقوم

الساعة یا حتی یاتی امر اللہ(بخاری ومسلم)

۴۲۔ ربنا لاتواخذنا ان نسینا او اخطانا (البقرۃ۲:۲۸۶)

۴۳۔ تجاوز اللہ عن امتی الخطا والنسیان وما استکرھوا علیہ (ابن ماجہ والحاکم)احکام القرآن للجصاص ۳/۹)
تیسر مصطلح الحدیث محمود الطحان، ص ۲۴

۴۴۔ ترکت فیکم امرین الخ......(موطا، ترمذی، مسند احمد)

۴۵۔ کنتم خیر امۃ اخرجت للناس الخ.....(آل عمران ۳ :۱۱)

۴۶۔ وکذالک جعلناکم امۃ وسطا (البقرہ ۲:۱۴۳)

۴۷۔ آپؐ نے خود اپنے بارے میں فرمایا:فانما انا بشر اصیب واخطی (ترمذی)
اور فرمایا: اذا حکم الحاکم فاجتھد ثم اصاب فلہ اجران (بخاری باب الاعتصام)

۴۷(الف) نبی سے بھی ابتداءاجتہاد میں انسب اور غیر انسب کی خطا ہوتی ہے جس کی تفصیل قرآن میں موجود ہے، مثلاً جذبہ رحمت کی بنا پر بدر کے قیدیوں کی نرم سزا، یا دعوت دین کی مصلحت میں ام مکتوم کے بجائے سرداران قریش پر زیادہ توجہ یا غزوہ تبوک میں منافقین کو از راہ مروت رخصت دینا، یا ازواج کے خیال خاطر سے شہد نہ کھانے کا فیصلہ وغیرہ.. یہ تمام مثالیں اجتہاد انطباقی کی ہیں۔

۴۸۔ مسند احمد ۱/۳۸۷ یہ حدیث اصلاً موقوف ہے بحوالہ راغب الطباخ

۴۹۔ ومن یشاقق الرسول من بعد ماتبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المومنین نولہ ماتولی وساء ت مصیرا (النساء ۴:۱۱۵)

۵۰۔ فان تنازعتم فی شیء فردوہ الی اللہ والرسول

(النساء۴:۵۹)

وما اختلفتم فی شی فحکمه الی الله(الشوری ۴۲/۱۰)

۵۱۔ جماعت سے لزوم اور اہتمام کی متعدد حدیثیں سرخسی اور آمدی نے درج کی ہیں۔ الرسالۃ میں دو حدیثیں درج ہیں:

۱۔عن عبد الله بن مسعود ان النبیؐ قال: نضر الله عبدا سمع مقالتی.... ثلاث لا یغل علمین قلب مسلم: اخلاص العمل لله، والنصیحة للمسلمین ولزوم جماعتهم۔ (فقرہ ۱۱۰۲) اس حدیث سے وجوب اتباع اجماع کیسے لازم آتا ہے اس کی تشریح امام شافعیؒ نے فقرہ ۱۳۱۹ میں کی ہے جو کہ ایک کمزور استدلال ہے۔

۲۔عن سلیمان یسار: ان عمر بن الخطاب خطب الناس بالجابیة فقال: ان رسول الله قام فینا کمقامی فیکم فقال... الا فمن سره بحبوحة الجنة فیلزم الجماعة، فان الشیطان مع الفذ الخ...

۵۲۔ واعتصموا بحبل الله جمیعا ولاتفرقوا (آل عمران ۳/۱۰۳)

۵۳۔ فاسئلو اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون (النحل۱۶/۴۳)

۵۴۔ اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (النساء ۴/۵۹)

۵۵۔ دیکھیں حاشیہ ۵۱

۵۶۔ اجماع کبھی وجود میں نہیں آیا۔ ملاحظہ ہو: الخضری: اصول الفقه/۳۴۱، خلاف:علم اصول الفقه/۴۵

۵۷۔ اب ایک موسوعہ موسوعة الاجماع فی الفقه الاسلامی کے نام

سے تیار ہو گیا ہے۔ دمشق کے قاضی شرعی سعدی ابو حبیب نے یہ موسوعہ ا
کتابوں کی مدد سے تیار کیا ہے۔

۵۸۔ الرسالہ، فقرہ ۱۲۴۸، ۱۲۴۹

۵۹۔ اصول الفقه للخضری/ ۳۱۴۔ نیز امام احمدؒ فرماتے ہیں: و من
اغرب ما نقل فی الاجماع ان بعضهم قال: اجمعوا علی
قبول شهادة العبد، و آخرون قالوا: اجمعوا علی انه
لاتقبل شهادة العبد، هذا من غرائب النقل۔ (راغب
الطباخ)

۶۰۔ بعضوں کے نزدیک اجماع کی تعداد ہزاروں میں ہے۔ ابو اسحاق اسفرائینی بحوال
التحریر ۳/ ۸۳
اسفرائینی کے الفاظ یہ ہیں: ان مسائل الاجماع اکثر من عشرین
الف مسالة

۶۱۔ گولڈ زیہر کا یہ قول محمد معروف الدوالیبی نے اپنی کتاب 'المدخل الی علم
اصول الفقه' میں دو جگہ نقل کیا ہے اور اسے سراہا ہے۔ ایک صفحہ ۴۰ پر او
ایک بالکل ابتداء کتاب میں ہے۔

۶۲۔ اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ 'اجماع' اجتہاد کی آزادی میں ایک رکاوٹ
(obstacle) ہے۔ اس مستشرق کو دراصل دلچسپی اس سے ہے کہ سابق
'اجماعات' کے نام پر امت مسلمہ قرآن و سنت سے کٹتی چلی جائے اور نظری طو
پر یہ امت اپنے امور کے فیصلہ میں خدا اور رسول کو آخری اتھارٹی تسلیم کرنے
کے بجائے اپنے ہی کو خدا اور رسول کا قائم مقام سمجھنے لگے۔

سید حسین نصر
ترجمہ: فرحت اللہ خاں

ابن سینا اور فلسفی۔ سائنس داں۔۲

ابو علی سینا جو مغرب میں Avicenna کے نام سے مشہور ہوئے اور جنہیں 'Prince of Physicians' کا خطاب دیا گیا، بخارا کے نزدیک ۳۷۰ھ / ۹۸۰ء میں پیدا ہوئے۔(۳۸) اس شخص میں، جسے بعد میں اسلامی علوم و فنون کی سب سے زیادہ طاقت ور شخصیت بننا تھا اور جسے الشیخ الرئیس اور حجت الحق جیسے خطابوں سے نوازا گیا، بچپن ہی سے علم سے بے انتہا شغف نظر آتا تھا۔ وہ اس لحاظ سے بھی خوش قسمت تھے کہ ان کے والد نے، جو ایک اسماعیلی تھے، ان کی تعلیم میں گہری دلچسپی لی اور یہ کہ ان کا گھر دور و نزدیک کے علماء و فضلاء کی ملاقاتوں کا مرکز تھا۔ ابن سینا نے دس سال کی عمر میں قرآن کریم اور قواعد حفظ کرلی اور پھر منطق اور ریاضی کا مطالعہ شروع کیا۔ ریاضی انہوں نے ابو عبداللہ الناتلی کی زیر نگرانی پڑھی۔ ان مضامین پر جلد ہی عبور حاصل کر لینے کے بعد ابن سینا نے ابو سہل المسیحی کی زیر نگرانی طبیعیات، مابعد الطبیعیات اور طب کا مطالعہ کیا۔ ۱۶ سال کی عمر میں انہوں نے اپنے

پروفیسر سید حسین نصر، شعبہ اسلامک اسٹڈیز، واشنگٹن یونیورسٹی، واشنگٹن
فرحت اللہ خاں، معاون مدیر، 'اسلام اور عصر جدید'

زمانے کے تمام علوم پر مکمل دست رس حاصل کرلی سوائے مابعد الطبیعیات کے کہ ارسطو کی Metaphysics (مابعد الطبیعیات) تو انہوں نے بار بار پڑھی اور حفظ بھی کرلی مگر اس کے مطالب ان کے ذہن پر روشن نہ ہوئے۔ لیکن جلد ہی یہ رکاوٹ بھی دور ہو گئی کہ ایک روز اچانک انہیں اپنی کتاب پر الفارابی کی شرح نظر آئی اور اس کی مدد سے اس کے تمام مشکل مقامات ان پر سہل ہو گئے۔ اس کے بعد ابن سینا کو اور کچھ نہیں پڑھنا تھا، وہ ۱۸ سال کی عمر تک جو پڑھ چکے تھے اسے صرف اور گہرائی سے سمجھنا تھا۔ اپنے آخری دنوں میں انہوں نے اپنے چہیتے شاگرد الجزجانی سے کہا بھی تھا کہ ان تمام برسوں میں انہوں نے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں پڑھا جو وہ ۱۸ سال کی عمر تک پڑھ چکے تھے۔

طب میں ابن سینا کی مہارت کے سبب انہیں وقت کے حکمراں کا قرب خاص حاصل ہو گیا۔ قصر شاہی کے کتب خانے کے دروازے ان پر وا ہو گئے اور انہیں دربار میں ایک بلند مرتبہ حاصل ہو گیا۔ لیکن محمود غزنوی کی بڑھتی ہوئی طاقت کے سبب وسط ایشیا کے خطے میں سیاسی اتھل پتھل بڑھتی جا رہی تھی اور زندگی کرنا مشکل ہو رہا تھا۔ ان حالات میں ابن سینا نے بخارا کو خیر باد کہا اور جرجانیہ منتقل ہو گئے اور پھر آخر کار انہوں نے یہ جگہ بھی چھوڑ دی اور جرجان میں سکونت اختیار کرلی۔ ۴۰۳ھ / ۱۰۱۲ء میں ابن سینا زبردست مصائب و مشکلات کا سامنا کرتے ہوئے، جس کے دوران ان کے کئی ہم سفر فوت ہو گئے، صحرا پار کر کے خراسان پہنچے۔ کئی قدیم حوالوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جرجان پہنچنے سے پہلے انہوں نے مشہور صوفی بزرگ اور شاعر ابو سعید ابن ابی الخیر کے مزار پر حاضری دی۔ انہیں توقع تھی کہ جرجان میں علوم و فنون کے مشہور سرپرست قابوس ابن وشم گیر سے ملاقات ہوگی مگر وہاں پہنچنے پر معلوم ہوا کہ وہ شخص، جو ان کی سرپرستی کرتا، پہلے ہی ختم ہو چکا ہے۔ ابن سینا کو اس بات سے سخت صدمہ پہنچا اور وہ کچھ برس نزدیک کے ایک

گاؤں میں رہے اور پھر ۴۰۵ھ / ۱۰۱۴ء اور ۴۰۶ھ / ۱۰۱۵ء کے درمیان رے کے لئے رخت سفر باندھا۔ اس زمانے میں ایران پر آل بویہ کی حکومت تھی اور اس خاندان کے کئی افراد ملک کے کئی صوبوں پر حکمراں تھے۔ ابن سینا کچھ عرصے تک رے میں فخر الدولہ کے دربار سے وابستہ رہے اور پھر اسی خاندان کے ایک اور فرد شمس الدولہ کے پاس ہمدان چلے گئے۔ شمس الدولہ سے ان کی ملاقات بہ آسانی ہو گئی کہ شہر میں وارد ہوتے ہی ان سے حکمراں کا علاج کرنے کی درخواست کی گئی جو ان دنوں علیل تھا۔ شمس الدولہ کو شفا حاصل ہوئی، اور ابن سینا کو ایسا قرب شاہی حاصل ہوا کہ بالآخر انہیں وزیر مقرر کر دیا گیا۔ وہ اپنے اس منصب پر شمس الدولہ کی وفات تک برقرار رہے۔ اس کے بعد ابن سینا کا ستارہ گردش میں آگیا۔ انہوں نے وزیر بنے رہنے سے انکار کر دیا جس کے سبب انہیں قید کر لیا گیا لیکن اس دوران ہمدان کا محاصرہ کر لیا گیا اور انہوں نے درویش کے بھیس میں بمشکل اس قید سے رہائی حاصل کی۔

ہمدان سے اس طرح نجات پانے کے بعد ابن سینا اصفہان کی طرف روانہ ہوئے جو علم کا ایک بڑا مرکز تھا اور جہاں وہ کئی برسوں سے جانا چاہتے تھے۔ اصفہان میں ان پر علاء الدولہ کی نگاہ کرم ہوئی اور انہوں نے اس شہر میں کوئی ۱۵ برس امن وسکون کے ساتھ زندگی بسر کی۔ اس دوران انہوں نے کئی اہم تصنیفات مکمل کیں، فلکیات کا مطالعہ شروع کیا اور ایک رصد گاہ کی تعمیر بھی شروع کرائی۔ مگر در بدری کی طویل زندگی میں امن وسکون کی یہ مہلت بھی محمود غزنوی کے بیٹے مسعود کے حملے سے ختم ہو گئی۔ اسی مسعود کی وجہ سے ہی ابن سینا کو اپنی نوجوانی کے دنوں میں اپنا مسکن چھوڑنا پڑا تھا۔ اس حملے کے دوران ان کی کئی تصنیفات ضائع ہو گئیں۔ ان حالات نے ابن سینا کو توڑ کر رکھ دیا۔ اس کے علاوہ قولنج (colic) کی تکلیف بھی انہیں پریشان کر رہی تھی۔ وہ ایک بار پھر ہمدان جا پہنچے جہاں ۴۲۸ھ / ۱۰۳۷ء میں ان کی وفات ہوئی۔ ہمدان میں ہی ان کا مزار بھی ہے۔

اس طرح سیاسی اتھل پتھل اور ذاتی دشواریوں سے بھری زندگی کا سفر اختتام پذیر ہوا۔ ابن سینا نے وقت کے بہت سے اتار چڑھاؤ دیکھے۔ ان کی زندگی میں بہت سے اچھے دن آئے اور انہیں شدید مصائب کا بھی سامنا کرنا پڑا۔ وہ زیادہ تر مختلف حکمرانوں کے معالج رہے اور اس طرح انہوں نے ایک بھرپور اجتماعی زندگی گذاری۔ بعض اوقات انہیں ریاستی امور کی ذمے داریاں بھی انجام دینی پڑیں مگر اس سب کے ساتھ ساتھ انہوں نے ایک شدید دانش ورانہ زندگی بھی گذاری جس کا اندازہ ان کی تصنیفات کی تعداد اور نوعیت اور ان کے تلامذہ کی علمی حیثیت سے کیا جا سکتا ہے۔ ابن سینا زبردست جسمانی طاقت کے مالک تھے۔ وہ دیر رات تک عیش و عشرت کی محفلوں میں رہتے اور اس کے بعد گھر جا کر فلسفے یا سائنس کے کسی رسالے کی تصنیف میں لگ جاتے۔ ان میں ذہنی ارتکاز کی حیرت انگیز صلاحیت بھی تھی۔ وہ بادشاہ کے ساتھ کسی جنگ پر جاتے تو گھوڑے پر چلتے چلتے اپنے کاتب کو اپنی کوئی تصنیف املا کراتے جاتے اور وہ لکھتا جاتا۔ یوں لگتا ہے کہ باہر کی اتھل پتھل ان کے علمی مشاغل اور سرگرمیوں کو کسی بھی طرح متاثر نہ کر سکی۔ یہ شخص جو درباروں کی سیاسی مصروفیات اور دنیوی زندگی کی ہماہمی میں گلے گلے ڈوبا ہوا تھا اس نے عہد وسطیٰ میں فلسفۂ کلام (Scholastic philosophy) کی بنیاد رکھی، طب کی Hippocratic اور جالینوسی (Galenic) روایات میں اتحاد و تطابق پیدا کیا اور اسلامی علوم و فنون کو اس طرح متاثر کیا کہ اس کے پہلے یا بعد کی کوئی شخصیت اس کی ہم سر نظر نہیں آتی۔

تصانیف

ابن سینا کی تصانیف کی تعداد، اگر ان کے تمام مختصر رسائل اور خطوط کو بھی شمار کیا جائے، ۲۵۰ تک پہنچتی ہے اور ان میں عہد وسطیٰ میں معلوم تقریباً تمام علوم کا

احاطہ کیا گیا ہے۔(۳۹) یہ تصانیف بیشتر عربی میں ہیں مگر بعض کی زبان فارسی بھی ہے مثلاً دانش نامہ' علائی جو جدید فارسی میں فلسفے کی پہلی کتاب ہے۔(۴۰) ابتدائی تصنیفات میں ابن سینا کی عربی خاصی مشکل اور ناہموار تھی مگر اصفہان میں طویل قیام کے دوران، جہاں بعض ناقدین کے اعتراضات کے بعد انہوں نے عربی ادب کا گہرا مطالعہ کیا، ان کی زبان میں سلاست اور پختگی آ گئی۔ عمر کے اواخر کی تصانیف، بالخصوص الاشارات والتنبیہات اس تبدیلی کی شاہد ہیں۔

ابن سینا کی فلسفیانہ تصنیفات میں ان کی معرکتہ الآراء مشائی تصنیف الشفا (لاطینی میں Sufficientia) شامل ہے جو کسی فرد واحد کی تصنیف کردہ اب تک کی طویل ترین قاموس (Encyclopedia) ہے۔(۴۱) اس کے علاوہ نجات، جو الشفاء کا خلاصہ ہے، عیون الحکمہ اور الاشارات والتنبیہات، جو ان کی آخری اور شاید عظیم ترین تصنیف ہے، بہت اہمیت کی حامل ہیں۔ انہوں نے منطق، نفسیات، علم کائنات (Cosmology) اور مابعد الطبیعیات پر بھی بڑی تعداد میں رسالے لکھے ہیں۔ ساتھ ہی ابن سینا کے "مشرقی فلسفے" سے متعلق "باطنی" (Esoteric) تصنیفات بھی ہیں جن میں رسالہ فی العشق، حی ابن یقضان، رسالۃ الطیر اور سلامان وابسال (تینوں ایک سلسلے کی کتابیں)، اشارات کے آخری تین ابواب اور منطق المشرقیین، جو ایک اور بڑی تصنیف کا حصہ تھا، سب سے زیادہ اہم ہیں۔(۴۲)۔ یہ آخر الذکر بڑی تصنیف اب نایاب ہے۔

سائنسی علوم میں بھی، ابن سینا نے طبیعیات، موسمیات (Meteorology) کے مخصوص مسائل پر بھی چھوٹے رسائل لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ الشفاء جیسی طویل تر تالیفات میں بھی بعض حصے ایسے ہیں جن میں حیوانیات (Zoology)، نباتیات (Botany) اور علم الارض (Geology) اور اس کے علاوہ نفسیات کے

بارے میں ابن سینا کے افکار تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ نفسیات کو مشائی فلسفے میں، بعد کے مکاتیب فکر مثلاً اشراقی مکتب کے نقطۂ نظر کے برعکس، طبیعیات یا طبیعی فلسفے کی ایک شاخ تصور کیا جاتا ہے۔ طب میں، ابن سینا کی معرکتہ الآراء تصنیف قانون (Canon) ہے جسے تاریخ طب میں سب سے زیادہ اثر ڈالنے والی واحد تصنیف کہا جاسکتا ہے اور جو آج بھی مشرق میں نصاب کا حصہ ہے (۴۴)۔ اس کے علاوہ ارجوزہ فی الطب ہے، جس میں اسلامی طب کے اِصولوں کو نظم کیا گیا ہے تاکہ یاد کرنے میں آسانی ہو اور ساتھ ہی مختلف امراض اور دواؤں کے بارے میں عربی و فارسی میں رسائل کی ایک بڑی تعداد ہے جو ابن سینا کے علم طب پر عبور کا پتہ دیتی ہے۔

فلسفے اور سائنس کے میدان میں ان تصنیفات کے علاوہ ابن سینا نے عربی اور فارسی میں شاعری بھی کی ہے جس میں القصیدة العینیة کو بجا طور پر سب سے زیادہ شہرت حاصل ہوئی۔ مزید برآں، انہوں نے مذہب پر بھی کئی تصنیفات چھوڑی ہیں جن میں نہ صرف مذہبی مسائل مثلاً جبر و قدر سے متعلق رسائل ہیں بلکہ قرآن کی مختلف سورتوں کی تفسیریں بھی شامل ہیں۔ ان کی تفسیریں خاص طور پر اہم ہیں کہ ان میں ابن سینا نے الکندی، الفارابی اور اخوان الصفا کی طرح عقل اور وحی کے درمیان تطابق تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے کو ان کے بعد سہروردی نے جاری رکھی اور میر داماد اور ملا صدرا نے اسے نقطۂ عروج تک پہنچایا۔ یہ تمام تصانیف ابن سینا کے ہمہ رنگ ذخیرۂ علم و دانش کی روشنی اور تابندگی کا پتہ دیتی ہیں جن کا دائرہ مشاہداتی اور تجرباتی سائنس سے لے کر وجودیات تک، ریاضی سے لے کر عرفانیات (Gnosis) اور مابعد الطبیعیات تک اور منطق سے لے کر قرآن کی تفسیر تک پھیلا ہوا ہے۔

وجودیات

ابن سینا کی مابعد الطبیعیات کا بنیادی سروکار وجودیات (Ontology) سے ہے۔ وجود اور اس کے تمام متعلقات کا مطالعہ ان کے مابعد الطبیعیاتی غور و فکر میں مرکزی حیثیت رکھتا ہے (۴۶)۔ کسی شے کی حقیقت اس کے وجود پر منحصر ہے، اور کسی شے کا علم دراصل کائنات کے سلسلۂ موجودات میں اس کی وجودیاتی حیثیت کا علم ہے اور اس سے ہی اس کی تمام صفات و اوصاف کا تعین ہوتا ہے۔ کائنات کی ہر چیز، اس حقیقت کے سبب کہ وہ موجود ہے، ذات مطلق (Being) میں غرق ہے مگر اس کے باوجود خدا یا موجود بالذات حقیقت جو تمام چیزوں کی اصل اور خالق ہے، سلسلۂ موجودات کی پہلی کڑی نہیں ہے اور اس لحاظ سے موجودات عالم کے ساتھ اس کا "جوہری" اور "افقی" ربط نہیں ہو سکتا (۴۷)۔ خدا کائنات سے پہلے ہے اور اس کی نسبت سے ماوراء ہے۔ یہ وہ خدا ہے جس کا تصور ابراہیمی روایت کے مذاہب میں موجود ہے۔ خدا کا یہ تصور صرف مسلم ابن سینا کا نہیں بلکہ یہودی اور عیسائی فلسفیوں کا بھی ہے جن کا معبود مطلق کا تصور مشترک ہے اور جنہوں نے، ابن سینا کی طرح، یونانی فلسفے کے اصولوں کی، توحید کی اصطلاحوں میں، تشریح نو کی۔

> ابن سینا کے نزدیک وجود... جس میں تمام چیزیں شریک ہیں مگر جسے چیزوں کے درمیان ایک قدر مشترک ہونے تک محدود نہیں کیا جاسکتا... کا مطالعہ دو بنیادی اصولوں پر قائم ہے جو ان کی وجودیات کا نشانِ امتیاز ہیں۔ ان اصولوں کا تعلق ایک طرف تو کسی شے کی ماہیت اور اس کے وجود سے ہے اور دوسری طرف اس کے واجب (Necessary)، ممکن (Possible) یا ممتنع (Impossible) ہونے سے ہے (۴۸)۔ جب بھی کوئی شخص کسی چیز کے بارے میں سوچتا ہے تو، فوری طور پر، اس کا ذہن اس چیز کے دو پہلوؤں میں فرق قائم کر لیتا ہے: ایک اس چیز کی ماہیت

اور دوسرے اس کا وجود... ماہیت میں وہ تمام باتیں شامل ہوں گی جو "یہ کیا ہے؟(ماھی ؟)" کے جواب میں کہی جائیں گی۔ مثلاً جب کوئی شخص گھوڑے کا تصور کرتا ہے تو وہ گھوڑے کے تصور (Idea) یا اس کی ماہیت، جس میں گھوڑے کا تن و توش، ہیئت، رنگ اور وہ تمام چیزیں شامل ہوں گی جن کا تعلق گھوڑے کی ہیئت سے ہے، اور خارجی دنیا میں کسی خاص گھوڑے کے وجود میں فرق کرتا ہے۔ ذہن میں ماہیت اور وجود کا خیال الگ الگ آتا ہے، اس طرح کہ کوئی شخص کسی شے کی ماہیت کے بارے میں یہ جانے بغیر بھی غور کر سکتا ہے کہ اس شے کا وجود ہے یا نہیں۔ تاہم، خارجی دنیا میں ہر چیز کی ماہیت اور وجود یکساں ہوتے ہیں یعنی یہ دو ایسے اجزاء نہیں ہیں جو ایک دوسرے سے الگ ہوں اور جن کے یکجا ہونے سے کسی شے کی تشکیل ہوتی ہو، جیسے کافی میں کریم یا آٹے میں پانی ملایا جاتا ہے۔ یہ دونوں عناصر، صرف ذہن میں، انسانی عقل کے تجزیاتی عمل کے ذریعے، ایک دوسرے سے ممتاز ہوتے ہیں اور ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی ہر شے کی ایک ماہیت ہوتی ہے جس میں وجود کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔

ابن سینا یہ بنیادی امتیازات قائم کرنے کے بعد اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اگرچہ کسی شے کے وجود کا اس کی ماہیت میں اضافہ کیا جاتا ہے مگر یہ وجود ہی ہے جو کسی شے کی ماہیت کو حقیقی بناتا ہے لہٰذا وجود اصیل (Principial) ہے۔ کسی شے کی ماہیت در حقیقت اس شے کی وہ وجودیاتی حد بندی ہے جسے انسانی ذہن جس کی ممیز کر لیتا ہے۔

بعد کی صدیوں میں سہروردی اور میر داماد نے مسلم فلسفے کے اس بنیادی تصور کے خلاف موقف اختیار کرتے ہوئے وجود پر ماہیت کی فوقیت کا خیال پیش کیا مگر سات صدیوں بعد ملا صدرا نے ایک بار پھر ابن سینا کے اس تصور کا دفاع کیا اور ماہیت پر وجود کی فوقیت قائم کرنے کی کوشش کی۔ انہوں نے اس پر یہ اضافہ بھی کیا

کہ ہر شے کا وجود مکمل طور پر وجود کی کوئی علیحدہ شکل نہیں ہوتا بلکہ تمام وجود، وجود مطلق کے نور کا ایک پرتو ہے اور یہ کہ ماہیتوں اور وجود کی مخصوص شکلوں کی کثرت کے پردے کے پیچھے ایک وحدت الوجود کی کارفرمائی ہے۔

ابن سینا نے وجود کو ممتنع، ممکن اور واجب کے خانوں میں تقسیم کیا ہے جو ماہیت اور وجود کے درمیان مذکورہ امتیاز کا ایک حصہ ہے۔ یہ تفریق جسے بعد کے مسلم فلسفیوں اور لاطینی متکلمین (Scholastics) نے رواج دیا، ارسطو کے ہاں اسی ترتیب کے ساتھ موجود نہیں ہے بلکہ ابن سینا کی اپنی فکر کا نتیجہ ہے۔ درحقیقت ابن سینا نے اپنے تمام فلسفے کو انہی تینوں تفریقات کے درمیان امتیاز اور اس رشتے کی بنیاد پر قائم کیا ہے جو ہر صورت میں ماہیت اور وجود کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے ذہن میں کسی چیز کی ماہیت کا تصور قائم کرے اور یہ محسوس کرے کہ یہ چیز وجود کو قبول نہیں کر سکتی یعنی اس کا وجود نہیں ہو سکتا تو وہ چیز ممتنع ہو گی اور اس کا وجود نہیں ہو سکتا جیسا کہ کائنات کے کسی دوسرے اصول' کا معاملہ ہے کہ اس کا وجود مابعد الطبیعیاتی طور پر لغو ہو گا اور تضادات کو راہ دے گا۔ اگر کسی چیز کی ماہیت، وجود اور عدم وجود کی نسبت سے یکساں ہے یعنی اگر وہ چیز وجود کی حامل ہو بھی سکتی ہو اور نہیں بھی ہو سکتی اور ہر دو حالت میں کسی طرح کا تضاد یا امتناع واقع نہ ہو تو وہ چیز ممکن وجود ہو گی جیسے کہ تمام موجودات کائنات کی ماہیت وجود اختیار کر سکتی ہے یا بے وجود رہ سکتی ہے۔ اگر کسی چیز کی ماہیت اور وجود ناقابل تقسیم ہوں اور اس کا عدم وجود لغویت اور تضادات کا موجب ہو سکتا ہو تو وہ وجود واجب کہلائے گا۔ اس صورت میں ماہیت اور وجود یکساں ہیں اور ایسا وجود واجب الوجود یا خدا ہے جس کا عدم وجود واقع نہیں ہو سکتا کہ اس کی ماہیت اور وجود یکساں ہیں، اس کا وجود اس کی ماہیت ہے اور اس کی ماہیت اس کا وجود۔ (۴۹) یہ صرف خدا ہے جو موجود بالذات اور خود فروغ پذیر ہے، باقی تمام موجودات کا وجود حادث ہوتا ہے اور اس لحاظ سے وہ ممکن وجود

(Contingent Being) ہوتے ہیں۔(۵۰) ساری کائنات کا وجود عارضی ہے اور ہر لمحہ اپنے وجود کے لئے واجب الوجود پر منحصر ہے جو اپنی ذات کے انوار کی مسلسل ضیاءپاشی کے ذریعے تمام اشیاء کو وجود بخشتا ہے۔

لہٰذا کائنات اور تمام موجودات عالم ممکن وجود ہیں اور مابعد الطبیعیاتی طور پر واجب الوجود پر منحصر ہیں۔ مزید برآں، ممکن موجودات بھی دو قسم کی ہیں: (۱) وہ ممکن موجودات جو، اگرچہ اپنے آپ میں ممکن ہیں مگر واجب الوجود کے طفیل واجب موجودات بن جاتی ہیں اور (۲) وہ ممکن موجودات جن میں واجب ہونے کی صفت موجود نہیں اور جو بس ممکن ہیں۔ پہلی قسم خالص اور محض ذہنی موجودات یعنی ملائکہ پر مشتمل ہے جو اس لحاظ سے جو خدا کے "ازلی آثار" ہیں کہ خدا نے انہیں واجب بنادیا ہے۔ موجودات کی دوسری قسم میں وہ اشیائے عالم شامل ہیں جو غیر ابدی ہیں اور جو پیدا ہوتی ہیں اور فنا ہو جاتی ہیں۔

ممکن موجودات کو "ازلی" اور مادی یا دوامی اور عارضی کے خانوں میں تقسیم کرنے کے علاوہ، ابن سینا نے موجودات میں اس لحاظ سے بھی تفریق قائم کی ہے کہ وہ جوہری ہیں یا عارضی اور اس کے لئے انہوں نے موجودات کی ماہیت پر ارسطو کے ان معقولات (categories) کا انطباق کیا ہے جنہیں Porphyry نے منظم شکل دی تھی۔ اس تفریق کے مطابق ماہئیں یا تو عارضی ہوتی ہیں یا جوہری اور اس کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے کہ وہ کسی اور چیز پر منحصر ہیں مثلاً دیوار کا رنگ یا خود مکتفی ہیں مثلاً دیوار کا مادہ۔ جوہر کی بھی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

۱۔ عقل (Intellect) جو مادے اور تفاعل امکانی (Potentiality) سے پوری طرح جدا ہوتی ہے۔

۲۔ نفس (Soul) جو اگرچہ مادے سے جدا ہوتی ہے مگر اسے عمل میں آنے کے لئے ایک جسم درکار ہوتا ہے۔

۳۔ جسم (Body) جو قابل تقسیم ہوتا ہے اور جس میں لمبائی، گہرائی اور چوڑائی ہوتی ہے۔

لہٰذا کائنات کے عناصر، جو اپنی کلیت میں عارضی اور ممکن ہیں، مزید تین جوہروں میں منقسم ہیں جن سے کائنات کے مختلف منطقوں کی تشکیل ہوتی ہے اور جن کے اجزاء سے کائنات بنی ہے اور جن کے ذریعے کائناتی منطقوں کے علوم کی تفہیم و تعبیر کی جاتی ہے۔ (۵۱)

علم کائنات اور علم الملائکہ

کائنات اور خدا کے درمیان بنیادی وجودیاتی فرق پر غور کرنے کے بعد، ابن سینا نے اپنی توجہ علم کائنات (Cosmology) اور علم تخلیق (Cosmogony) کے مطالعے اور یہ سمجھنے اور سمجھانے پر مرکوز کی کہ کثرت کس طرح ایک ذات واحد سے صادر ہوتی ہے جو اس کثرت سے ماوراء بھی رہتی ہے۔ مگر جہاں مابعد الطبیعیات کے دائرے میں ابن سینا کا بنیادی مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ کائنات کی نوعیت عارضی ہے وہیں علم کائنات اور علم تخلیق کے دائروں میں ان کا مقصد 'اصول' اور اس کے ظہور (Manifestation) کے تسلسل کو ظاہر کرنا ہے۔

تخلیق کا عمل یا ظہور فرشتے کے تفاعل اور اہمیت سے گہرا تعلق رکھتا ہے کیوں کہ فرشتہ ہی وہ آلہ کار ہے جس کے توسط سے تخلیق کا عمل پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ ابن سینا کے فلسفے میں، علم کائنات، علم الملائکہ (Angelology) سے گہرا تعلق رکھتا ہے اور فرشتے کو علم کائنات، روحانی تکمیل کے عمل اور علم کے حصول میں ایک نجات دہندے کی نوعیت (Soteriological) کا عمل دخل حاصل ہے۔ (۵۲) فرشتوں کے درجہ بہ درجہ فیضانات (Effusions) سے متعلق فلوطین (Plotinus) کے نظریئے کو بنیاد بناتے ہوئے مگر ان فیضانات کی تعبیر ان کی ممکنیت

اور عارضیت کی روشنی میں کرتے ہوئے ابن سینا نے تخلیق کائنات کے عمل کی تشریح کی ہے اور اس کے لئے اس اصول کو پیش نظر رکھا ہے کہ ایک ذات واحد یا وحدت سے صرف ایک واحد ہی وجود میں آسکتا ہے۔ ساتھ ہی اس خیال کو بھی بنیاد بنایا ہے کہ تخلیق، تعقل کے ذریعے عمل میں آتی ہے۔(۵۳)

تخلیق یا وجود میں لانے کا عمل اور تعقل کا عمل یکساں ہیں کیوں کہ حقیقت کے اعلیٰ درجات کے تصور سے ہی حقیقت کے کم تر درجات وجود میں آتے ہیں۔(۵۴) اس اصول کے مطابق ذات واجب الوجود سے، جو تمام موجودات کا سرچشمہ ہے، ایک قوت ظاہر ہوتی ہے جسے ابن سینا نے عقل اول (First Intellect) کا نام دیا ہے اور جسے جبریل سے نسبت دی جاسکتی ہے۔ پھر یہ عقل اس حقیقت کا ادراک کرتی ہے کہ واجب الوجود واجب ہے، اس کی اپنی ماہیت بھی واجب الوجود کے طفیل واجب ہے اور اس کی اپنی ماہیت ممکن الوجود ہے۔ اس طرح اس کے علم کے تین ابعاد ظاہر ہوتے ہیں جن سے بالترتیب عقل ثانی (Second Intellect) فلک اول (First Heaven) کا نفس (Soul) اور فلک اول کا جسم وجود میں آتے ہیں۔ اس طرح وجود میں آنے والی عقل ثانی، عقل اول کو دھیان میں لاتی ہے جس کے ذریعے عقل ثالث، فلک ثانی کا نفس اور اس کا جسم وجود میں آتے ہیں۔ یہ عمل عقل عشرہ (Tenth Intellect) اور نویں فلک، جس کا تعلق قمر سے ہے، کے وجود میں آنے تک جاری رہتا ہے۔(۵۵) یہاں سے آگے کائنات کا "مادہ" (Substance) اتنا خالص نہیں رہ جاتا کہ کسی اور فلک کو وجود میں لاسکے۔ لہٰذا باقی ماندہ "کائناتی امکانات" سے پیدائش اور فنا پذیری کی دنیا وجود میں آتی ہے۔

تحت قمری دنیا (Sublunary World) یعنی عالم تغیرات، جو انسان کی ارضی زندگی کو چاروں طرف سے گھیرے ہوئے ہے، میں عقل عشرہ متعدد بنیادی افعال انجام دیتی ہے۔ یہ نہ صرف دنیا کو وجود میں لاتی ہے بلکہ ان تمام صورتوں کو

بھی ظاہر کرتی ہے جو مادے کے ساتھ اختلاط کے نتیجے میں دنیا کی تمام مخلوقات کو وجود میں لاتی ہیں۔ جب کوئی مخلوق پیدا کی جاتی ہے تو عقل عشرہ اس کو وجود سے متصف کرنے کے لئے ایک صورت ظہور میں لاتی ہے اور جب یہ مخلوق مر جاتی ہے تو عقل عشرہ اس کی صورت کو اپنے اندر واپس کھینچ لیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن سینا نے اسے واہب الصور یعنی صورتیں پیدا کرنے والے کا نام دیا ہے۔ مثلاً جب پانی جم کر برف بن جاتا ہے تو واہب الصور اس کی پانی کی صورت واپس لے لیتی ہے اور اس کی نئی برف کی صورت اس کے مادے میں شامل کر دیتی ہے۔

عقل عشرہ ذہن انسانی کو منور کرنے کا وظیفہ بھی انجام دیتی ہے۔ انسان اپنے ذہن میں ان صورتوں کو علیحدہ کر لیتا ہے جو مادے میں ملوث ہوتی ہیں اور عقل عشرہ سے حاصل تنویر کی بدولت انہیں دوبارہ بلندی دے کر تصور کلی (Universal) کے درجے تک پہنچا دیتا ہے۔ لہٰذا 'تصورات کلی' ملکوتی ذہن (Angelic mind) میں رہتے ہیں جہاں سے وہ نیچے اتر کر مادے کی دنیا میں پہنچتے ہیں اور مادی صورت اختیار کرتے ہیں اور پھر وہ ذہن انسانی میں ملکوتی تنویر کے ذریعے دوبارہ تصورات کلی کے درجے پر پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ عقل عشرہ صرف تخلیق کا ذریعہ ہی نہیں بلکہ تنویر کا ذریعہ بھی ہے اور جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے، یہ پیغمبروں اور ایک محدود مفہوم میں ولیوں اور عرفاء کے الہامات کا وسیلہ بھی ہے۔

لہٰذا ابن سینا کا علم کائنات لازمی طور پر علم الملائکہ سے وابستہ ہے اور اگرچہ اس میں فلوطینی (Plotinian) علم کائنات کی پیروی کی گئی ہے مگر ابن سینا نے اس کی ایک بالکل نئی تعبیر پیش کی ہے۔ ابن سینا خدا اور کائنات کے رشتے کے اسلامی تصور سے پوری طرح باخبر تھے اور انہوں نے ہمیشہ خالق کی نسبت سے مخلوقات کے حادث و عارضی ہونے پر زور دیا اور اس طرح اس معاملے میں خالص اسلامی تصور سے وابستہ رہے۔ ابن سینا نے اپنے رسالۃ نیروزیہ (۵۶) میں اپنے علم کائنات

کو اسلامی اور ''مشرقی'' نقطۂ نظر کے سانچے میں ڈھالنے کی طرف ایک اور قدم بڑھایا اور سلسلۂ موجودات کی مختلف کڑیوں کی تخلیق کے عمل کو عربی ابجد کے حروف کے ذریعے بیان کیا ہے۔ سامیوں کے لئے اس زبان کے حروف اور لفظ حقیقت خداوندی کی سب سے زیادہ محسوس اور بلیغ علامتیں اور آرکی ٹائپ (archetype) ہیں جن سے دنیا وجود میں آئی ہے۔ لہٰذا یہودیوں اور مسلمانوں دونوں کے لئے، جن کی روحانیت سامی بادیہ نشینوں کی روحانیت ہے، حروف اور ان کی علامتوں کا علم بڑی اہمیت رکھتا ہے، چاہے وہ یہودیت میں کبالا (Kabbala) کا علم ہو یا اسلام میں علم جفر ہو۔ (۵۷)

اس رسالے میں، جس میں ابن سینا نے اسلام کے بعض باطنی فرقوں اور اسماعیلیت کی بعض شاخوں کا تتبع کیا ہے، عربی ابجد کے حروف تہجی کا استعمال کیا گیا ہے (۵۸) مثلاً ا=۱ خالق کی علامت، ب=۲۔ عقل کلی، ج=۳ نفس کلی، اور د=۴، طبیعت (Nature)۔ فلسفیانہ علم کائنات کے جوہروں (hypostates) اور قرآن کی زبان کے حروف کے درمیان تطابق پیدا کرنے کی یہ کوشش، جو کئی لحاظ سے جابر ابن حیان اور اخوان الصفا کے علمی اکتسابات سے مماثلت رکھتی ہے، ابن سینا کے معاملے میں خاص طور پر بڑی اہمیت کی حامل ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسلامی مشائی فلسفے کا یہ منتہی ایک 'مشرقی دانش' کا متلاشی تھا جو معروف یونانی فلسفے سے مختلف ہے اور یہ کہ وہ قدیم فلسفیوں کا مقتدیٔ محض نہیں تھا۔ ابن سینا کی کثیر الجہات عبقریت کے ایک اور پہلو کا بھی انکشاف ہوا ہے جو 'مشرقی فلسفے' سے زیادہ مناسبت رکھتا ہے جسے انہوں نے اپنی زندگی کے اواخر کے دوران پیش کرنے کی کوشش کی۔

طبیعی اور ریاضیاتی علوم

ابن سینا جتنے عظیم فلسفی تھے تقریباً اتنے ہی عظیم سائنس داں اور طبیعیات داں

بھی تھے۔ دراصل مغرب میں انہیں طب کے ماہر کی حیثیت سے زیادہ جانا جاتا ہے۔ ان کی ایسی تصویریں جن میں انہیں Prince of Physicians کی طرح پیش کیا گیا ہے یورپ کے کئی گرجا گھروں کی دیواروں کی زینت رہی ہیں، اور دانتے نے انہیں زمانہ قدیم کے دو علمائے طب Hippocrates اور جالینوس (Galen) کے درمیان Limbo میں جگہ دے کر انہیں تعظیم دی ہے۔(۵۹) مشرق میں بھی، ایک طبیب کی حیثیت سے ان کی شخصیت سب پر غالب رہی ہے اور آج بھی ہے۔ ابن سینا طبیعی اور ریاضیاتی علوم کی تقریباً ہر شاخ اور فلسفہ وعلوم کے منہاجیات (Methodology) میں دلچسپی رکھتے تھے۔ مؤخر الذکر کے بارے میں انہوں نے اپنے طبیعی فلسفے کی تشریح کرتے ہوئے سب سے پہلے گفتگو کی ہے۔(۶۰) سائنس اور طب کے موضوعات پر انہوں نے کئی رسالے تصنیف کئے ہیں، مگر اس میدان میں ان کے اہم ترین کارنامے قانون، جس میں طب اور علم ادویہ کا بیش بہا خزانہ موجود ہے اور شفاء ہیں جس کے طبیعی فلسفے اور ریاضی سے متعلق ابواب میں موسمیات (Meteorology)، معدنیات، ارضیات، نباتیات، حیوانیات، نفسیات، حساب، علم ہندسہ، فلکیات اور موسیقی پر مباحث شامل ہیں۔ شفاء کے بعض مباحث سرسری طور پر نجات اور دانش نامہ میں دہرائے گئے ہیں۔

طبیعی علوم کے مطالعے میں، ابن سینا نے عقلی توجیہ اور مقدس صحائف کی تعبیر و تفسیر سے لے کر مشاہدے اور تجربے تک، حصول علم کے تمام طریقوں کا استعمال کیا ہے۔ دراصل انہوں نے ان تمام طریقوں سے حاصل علم کو حقیقت کے اپنے مجموعی تصور کا جزو بنانے کی کوشش کی ہے۔ حقیقت کا یہ تصور کائنات یا عالم اکبر، انسان یا عالم اصغر اور خدا، بطور تمام اشیاء کے ماورائے کائنات خالق، پر مشتمل ہے۔ اس خدا سے، انسان اور کائنات دونوں وابستہ ہیں اور انسان و کائنات کے درمیان بھی ایک باہمی ربط و تعلق ہے۔(۶۱) جہاں تک مخصوص طبیعی علوم سے متعلق ابن سینا

کے طریقہ کار کا معاملہ ہے، انہوں نے تجرباتی منہاجیات سے متعلق تعریفات وضع کرنے اور عمومی کی بجائے تخصیصی نوعیت کا علم حاصل کرنے کی غرض سے ارسطوئی Syllogism استعمال کرنے کے لئے ایک خاص منطقی منہاج مرتب کی۔ اس مقصد کے تحت انہوں نے وسطی اصطلاح، جو ارسطوئی Syllogism میں مابعد الطبیعیاتی علت ہے، کی جگہ تجربی منہاجیات کا استعمال کیا اور اس طرح ایک استقرائی علم کے لئے راہ ہموار کر دی۔ (۶۲) طبیعیات کے میدان میں، بعد میں رائج ہونے والے تصورات کے پیش نظر، یہ بات بھی بڑی اہم ہے کہ ابن سینا نے ابتدائی اور ثانوی صفات میں فرق قائم کیا ہے جسے بعد میں گیلیلیو (Galileo) نے منضبط انداز سے تمام قدرت (Nature) پر منطبق کیا اور اس کے نتیجے میں جدید طبیعیات پیدا ہوئی جو قدرت کے صرف کمیاتی پہلو پر نظر ڈالتی ہے۔ ابن سینا روشنی کی Wave Theory کو بھی مانتے تھے جسے انہوں نے بینائی اور آنکھ کی تشریح سے متعلق مباحث میں بیان کیا ہے۔

اسلامی مشائی فلسفے کے اس منتہی نے مشاہدے اور تجربے دونوں میں غیر معمولی دلچسپی اور صلاحیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ (۶۳) اس کا اندازہ سب سے زیادہ طب سے متعلق ان کی تصنیفات سے ہوتا ہے جن میں کسی مرض کی تشخیص اور اس کے علاج کے لئے تجویز کردہ دوا دونوں معاملوں میں انہوں نے مریض سے متعلق خود اپنے تجربات کا حوالہ دیا ہے۔ مزید برآں، ان کے مشاہدات کا دائرہ کبھی کبھی نفسیات تک پھیل جاتا تھا جو دیگر مسلم اطباء کی طرح ان کے لئے بھی طب سے گہرا تعلق رکھتی تھی۔ ارضیات، موسمیات، فلکیات اور طبیعیات میں انہوں نے مشاہدے اور تجربے دونوں طریقوں کا استعمال کیا۔ چٹانوں کی تشکیل اور حجر شہابی (Meteorite) کی ساخت کے بارے میں لکھتے ہوئے ابن سینا نے اس سلسلے میں خود اپنے مشاہدات بیان کئے ہیں اور یہ بھی لکھا ہے کہ خوارزم میں انہوں نے ایک حجر

شہابی کو پگھلا کر دیکھنے کی کوشش کی مگر اس کے نتیجے میں راکھ اور ہر ادھواں ہی ہاتھ آیا، کوئی دھات حاصل نہیں ہوئی۔ موسمیات کے تعلق سے انہوں نے کسی حمام یا باغ میں، جس میں پانی دیا جارہا ہو، قوس قزح کے مشاہدے کا کئی بار ذکر کیا ہے اور آسمان کے بڑے قوس قزح سے ان مظاہر کا موازنہ کیا ہے۔(۶۴) اصفہان میں، جہاں ابن سینا کو آرام و سکون کے چند سال میسر آئے، انہوں نے فلکیاتی مشاہدے کے لئے ایک نیا آلہ بنانے کی کوشش کی اور بطلیموس (Ptolemy) کے بعض آلات پر تنقیدی نگاہ ڈالی۔(۶۵) طبیعیات میں، انہوں نے بھاری اور ہلکی چیزوں کی Projectile حرکت کا مشاہدہ کیا اور ارسطو کے نظریۂ حرکت پر بعض بنیادی تنقیدیں کیں۔

طب سے متعلق ابن سینا کی تصنیفات اس موضوع پر ان بے انتہا اہم تصنیفات کا نقطۂ عروج تھیں جن میں یونانی، ہندستانی اور ایرانی مکاتیب طب کو ہم آمیز کیا گیا تھا اور خود مسلم اطباء کے تجربات سے بھی فائدہ اٹھایا گیا تھا۔ ان کے اہم ترین پیش رووں میں فردوس الحکمہ کے مصنف ابوالحسن ابن علی الطبری، کتاب الحاوی اور کتاب المنصوری کے مصنف محمد ذکریا الرازی اور کتاب الصناعہ یا کتاب الملکی کے مصنف علی ابن عباس شامل ہیں۔ خود ابن سینا کی تصنیف قانون بڑی حد تک ان تصانیف پر مبنی تھی مگر اس نے اپنے حسن ترتیب اور کمال فن کے سبب دوسری تصنیفات کو پیچھے چھوڑ دیا اور طب کے طلباء واطباء کے لئے ایک بنیادی متن بن گئی، خاص طور پر بعد کے شارحین کی توضیحات کے بعد۔ ان شارحین میں اہم ترین نام قطب الدین شیرازی کا ہے۔(۶۶)

طب میں ابن سینا کی عظیم ترین تصنیف قانون شاید طبیعی علوم میں مصنف کی عطا کے مشاہداتی اور تجرباتی پہلوؤں کے مطالعے کا بہترین ذریعہ ہے۔ یہ تصنیف پانچ کتابوں پر مشتمل ہے اور ہر کتاب کو بھی کئی ابواب اور اجزاء میں تقسیم کیا

گیا ہے۔ان پانچ بنیادی حصوں میں طب کے عمومی اصول بیان کئے گئے ہیں مثلاً انسانی جسم کا بیان، جسم کی ساخت، مزاج، صلاحیتیں، امراض، صفائی ستھرائی، موت وغیرہ۔ اس کے بعد materia medica کاذکر ہے۔ پھر خصوصی امراض اور کسی خاص جسم یا جگہ کی بجائے تمام جسم کو متاثر کرنے والے امراض کا بیان ہے اور آخر میں علم الادویہ Pharmacology کا ذکر ہے جو تجرباتی نقطۂ نظر سے خاص طور پر بہت اہم ہے۔(٦٧) قانون میں Hippocrates، Galen اور Dioscorides کی طبی روایات کی ترکیب و آمیزش پائی جاتی ہے مگر اس کے ساتھ ہی اس میں ایسا بھی بہت کچھ ہے جو یونانی روایت میں نہیں پایا جاتا، خصوصاً مختلف امراض کے علاج میں دوائی پودوں کا استعمال۔

قانون میں بہت کچھ ایسا ہے جو بالکل نیا ہے اور وہ ابن سینا کے اپنے طبی تجربے اور ذہانت کا نتیجہ ہے مثلاً نئے دوائی پودوں کا استعمال، الکحل (alcohol) کی antiseptic صفات کی دریافت، اور دماغ کے tumors اور پیٹ کے ulcers کی دریافت۔(٦٨) آنکھ کی عضویات (Physiology) اور تشریح (anatomy) اور بصارت سے متعلق اپنے افکار میں (جس کا ذکر ان کی نفسیات سے متعلق کتاب میں پایا جاتا ہے) جس کے مطابق روشنی آنکھ میں باہر سے آتی ہے مگر ساتھ ہی آنکھ سے ایک 'نفسیاتی عمل' جاری ہوتا ہے جو دیکھی جانی والی شے کو پہنچتا ہے،(٦٩) ابن سینا نے ایسے نظریات بیان کئے ہیں جنہوں نے راجر بیکن (Roger Bacon) اور Robert Grosseteste جیسے بڑے مغربی علمائے سائنس کو خاصا متاثر کیا۔(٧٠) مجموعی طور پر قانون نے، جسے ابھی تک پوری طرح پڑھا نہیں گیا ہے، مشرق اور مغرب دونوں جگہ، زبردست اثرات چھوڑے ہیں اور یہ تصنیف دیگر طبی تصانیف کے ساتھ طب میں ابن سینا کی عبقریت کا زندہ جاوید ثبوت ہے اور اس بات کا جواب بھی کہ اس طبیب حاذق کو ایک ہزار سال تک مغرب میں Prince of Physicians

کیوں کہا جاتا رہا۔

شفاء میں ابن سینا کی غیر معمولی ذہانت کے کچھ اور پہلو بھی سامنے آتے ہیں۔ اس میں وہ نہ صرف ایک فلسفی بلکہ ایک طبیعی مورخ، طبیعیات داں اور ریاضی داں کی حیثیت سے بھی نظر آتے ہیں۔ طبیعی تاریخ میں ابن سینا نے حیوانات، نباتات اور معدنیات کے میدان میں اپنے زمانے تک کے تمام علم کا تفصیلی بیان کیا ہے۔ شفا کا معدنیات سے متعلق باب اس لحاظ سے اہم ہے کہ Alfred Sareshel نے ۱۲۰۰ء کے قریب اس کا لاطینی میں *De Mineralibus* کے نام سے ترجمہ کیا اور عہد وسطیٰ اور نشاۃ الثانیہ کے دوران اس کتاب نے زبردست اثرات مرتب کئے۔ (۷۱) ابن سینا نے اس کتاب میں معدنیات، کیمیا اور ارضیات سے بحث کی ہے۔ انہوں نے ایک دھات کو دوسری دھات میں تبدیل کرنے کے امکانات کو دو ٹوک لفظوں میں مسترد کیا ہے مگر اسی کے ساتھ الکیمیا سے متعلق کائناتیاتی (Cosmological) نظریات کو تسلیم کیا ہے۔ انہوں نے معدنوں کو پتھروں، پگھلنے والے مادوں، سلفروں (Sulfurs)، نمکوں (Salts) کے خانوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر ایک کی صفات بیان کی ہیں۔ ارضیات میں، ابن سینا نے Sedimentary چٹانوں کی تشکیل، پتھروں کے سخت ہونے کے عمل، چٹانوں کی نرم پرتوں کے کٹاؤ (erosion) کے سبب پہاڑوں کی تشکیل، زمین کے سمندر میں تبدیل ہو جانے اور اس کے برعکس عمل، اور قدیم زمانوں کے بحری جانوروں کے باقیات کے ذریعے فاسلوں (Fossils) کی تشکیل کا بیان کیا ہے۔ بہت سے امور میں انہوں نے ایران میں اپنے متعدد سفروں کے دوران اپنے مشاہدات کا حوالہ دیا ہے اور ارضی علوم کی تاریخ کے بارے میں کئی اہم دریافتیں پیش کی ہیں۔

طبیعیات میں، جس سے ابن سینا نے شفاء اور دیگر مختصر تصانیف میں بحث کی ہے، ان کی بنیادی عطا projectile حرکت سے متعلق ارسطو کے نظریئے پر

ان کی تنقید ہے۔ یہ نظریہ مشائی طبعیات کا سنگ گراں تصور کیا جاتا تھا۔ ابن سینا نے ارسطو کے مقابلے میں John Philoponos کے نظریے کو بنیاد بنایا اور کہا کہ کسی بھی ایسے جسم (body) میں جسے پھینک کر حرکت میں لایا گیا ہو اپنی ایک طاقت ہوتی ہے جو اسے حرکت میں لانے والی علت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ اور وہ اس طاقت کے ذریعے ہر اس چیز کو، جو اسے کسی خاص سمت میں حرکت کرنے سے روکے یعنی واسطے (medium) کی مزاحمت (resistance)، ہٹا سکتی ہے۔(۴۷) مزید برآں، ابن سینا کا کہنا ہے، اور یہ بات John Philoponos کی بھی تردید کرتی ہے، کہ یہ طاقت جسے انہوں نے مَیل قسری کہا ہے خلاء میں تحلیل نہیں ہو جاتی بلکہ اگر خلاء میں یہ جسم حرکت میں رہ سکے تو یہ طاقت جاری رہے گی۔ ابن سینا نے اس نوع کی حرکت کے لئے ایک کمیاتی نسبت (Quantitative Relation) قائم کرنے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ کسی طاقت کے ذریعے حرکت میں لائے گئے جسم کی رفتار (velocity) اس کے "طبیعی میلان" یا وزن کے ساتھ معکوس مناسبت (inversely proportional) رکھے گی اور یہ کہ ایک مقررہ رفتار سے حرکت کرنے والا جسم جو مسافت طے کرے گا وہ اس کے وزن کے ساتھ راست مناسبت (directly propotional) رکھے گا۔ اس نظریے نے، جسے ابن سینا کے ہم عصر ابوالبرکات البغدادی نے مزید ترقی دی، بعد کے مسلم فلسفیوں مثلاً فخر الدین الرازی اور نصیر الدین الطوسی کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ مغرب میں ابن سینا کے نظریہ زور (Impetus Theory) کو اسپین کے فلسفی البطروجی نے اختیار کیا جس کے بعد اس نے لاطینی دنیا میں نفوذ کیا اور Peter Olivi کی تصنیفات پر براہ راست اثر ڈالا جہاں میل قسری کی عربی اصطلاح کو *inclinatio violenta* کے لاطینی قالب میں ڈھال دیا گیا۔ John Buridan نے اسے *impetus impressus* بنا دیا اور اس کی تعریف یوں کی کہ یہ حجم اور رفتار کی پیداوار ہے اور یہ وہی چیز ہے جسے جدید طبعیات

میں momentum کہا جاتا ہے۔ گیلیلیو (Galileo) نے momentum کے لئے لفظ
impetus استعمال کیا ہے جو اس تصور کے سوا اور کچھ نہیں جسے John Philoponos
ور ابن سینا نے پیش کیا تھا مگر اسے اب اس مفہوم میں استعمال نہیں کیا جاتا جس میں
سے عہد وسطیٰ کے مصنف استعمال کرتے تھے۔ عہد وسطیٰ کے سائنس دانوں کے
لئے impetus حرکت کی علت کی فاعلی (Efficient Cause) تھا جب کہ گیلیلیو کے
لئے یہ حرکت کی ریاضیاتی تشریح کا ایک ذریعہ بن گیا اور اس نئی تعبیر کے ذریعے ایک
نئے طرز کی طبیعیات کا وجود میں آنا ممکن ہوا اگرچہ اس میں عہد وسطیٰ کے طبیعی فلسفے
کے بعض بنیادی تصورات کو بھی استعمال کیا گیا۔ (۷۳)

جہاں تک ریاضی کا تعلق ہے تو اس کی مختلف شاخوں میں ابن سینا کی عطا
نی نہیں ہے جتنی کی خواجہ نصیر الدین الطوسی کی رہی ہے اور شاید اب تک کے مسلم
سفی۔ سائنس دانوں میں ایک وہی ہیں جن کا کئی اور اعتبارات سے ابن سینا کے
ساتھ موازانہ کیا جاسکتا ہے۔ تاہم روایتی ریاضی (Qudrivium) کی کم از کم ایک
شاخ یعنی موسیقی میں ابن سینا نے نہایت قابل قدر کام کیا ہے۔ وہ اس موضوع میں
نظری اور عملی دونوں لحاظ سے خاص کمال رکھتے تھے۔ (۷۴) انہوں نے موسیقی میں
ئی بندشیں (Compositions) تحریر کیں جن میں سے صرف تین باقی بچی ہیں اور
شفاء، نجات اور دانش نامہ کے موسیقی سے متعلق ابواب کی شکل میں
موجود ہیں۔ پہلی دو بندشیں عربی اور تیسری فارسی میں ہے جس میں انہوں نے پہلی
ر موسیقی کی طرزوں (modes) کے فارسی نام دیئے ہیں۔ ان تصنیفات میں ابن
سینا نے آہنگ کی اولین شکلوں کا ذکر کیا ہے اور ساتھ ہی تال دار موسیقی
(Mensural Music) کی بھی تشریح کی ہے جو ہر تال (note) کی طوالت اور
زیروبم کو ظاہر کرنے کے ایک نظام پر مشتمل ہوتی ہے۔ (۷۵) ابن سینا نے موسیقی
سے متعلق اپنے نظریات میں الفارابی کی پیروی کی ہے۔ ان دونوں فلسفیوں نے اپنی

موسیقی سے متعلق تحریروں میں اپنے زمانے کی موسیقی کو پیش نظر رکھا ہے اور موسیقی سے متعلق یونانی تصورات کو آگے بڑھانے کا محض ایک ذریعہ نہیں رہے ہیں۔ یہ کہنا کہ انہوں نے فیثاغورثی (Pythagorean) پیمانے کا استعمال کیا ہے یہ ثابت نہیں کرتا کہ انہوں نے یونانی ماہرین کے نظریات کی محض پیروی اور تقلید کی ہے کیوں کہ موسیقی کا پنج سُری (Pentatonic) پیمانہ چین میں اس وقت سے رائج تھا جب چین اور ہیلینی (Hellenic) تہذیب کے درمیان کوئی رابطہ نہیں تھا بلکہ یہ پیمانہ مغربی ایشیا میں بھی زیر استعمال رہا ہے اور وہ بھی مغربی اثرات سے بالکل آزاد ہو کر۔ ابن سینا نے دراصل اپنے زمانے کے ایران میں گائی بجائی جانے والی موسیقی کو سمجھنے اور اس کی فکری تعبیر تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ موسیقی اس ملک میں آج بھی بڑی حد تک کلاسیکی موسیقی کی ایک مسلسل روایت کی طرح باقی ہے۔(۷۶) آج کے ایران کی موسیقی میں وہ آوازیں سنی جا سکتی ہیں جن کی بنیاد پر ابن سینا نے اپنے موسیقیاتی نظریات قائم کئے تھے۔

نفسیات

ابن سینا کی نفسیات بنیادی طور پر مشائی ہے کہ انہوں نے روح (نفس) کی قوتوں کو ان اصطلاحات میں بیان کیا ہے جو ارسطو اور اس کے اسکندریائی مفسروں خصوصاً Alexander Aphrodisias اور Thermistius کی اصطلاحات سے گہری مماثلت رکھتی ہیں۔ مشائی فلسفے میں نفسیات کا تعلق عالم حیوانات، عالم نباتات اور عالم معدنیات کے اراکین کو حرکت دینے والی قوت سے ہوتا ہے اس لئے اسے طبیعی فلسفے کے تحت شمار کیا جاتا ہے۔ جس طرح ایک تدریجی تنزلات کا سلسلہ ہے جو ذات واجب الوجود سے لے کر عقول، نفوس اور چار عناصر تک پہنچتا ہے، اسی طرح ایک تدریجی ارتقاع کا سلسلہ بھی ہے۔ سلسلۂ موجودات کے ارتقائی عمل کا یہ سلسلہ چار

عناصر کی مکمل طور پر متناسب ترکیب و آمیزش کے ذریعے وجود میں آتا ہے۔(۷۷)
جیسے جیسے عناصر کی باہمی آمیزش متناسب تر ہوتی جاتی ہے نفس نباتی یا نفس حیوانی اور
آخر میں نفس عقلی اس میں روح عالم (World Soul) کی ایما پر شامل ہو جاتی ہیں۔
دراصل ان میں ہر روح، روح عالم کی ایک قوت تصور کی جاسکتی ہے۔ یہ روح، عالم
کائنات کے منظر نامے پر ایک خاص لمحے میں، جب اس کے لئے حالات سازگار
ہو جاتے ہیں، ظاہر ہوتی ہے یعنی اس وقت جب عناصر کی باہمی آمیزش کچھ اس
طرح ہوتی ہے کہ وہ ان ارواح کو اپنی جانب "مائل" کر سکیں۔

تینوں عالم ایک دوسرے سے پیوستہ ہیں، جیسے سیڑھی کے قدم جن میں
کہیں بھی کوئی قدم کم نہ ہو۔ عالم نباتات، عالم معدنیات پر منحصر ہے اور عالم حیوانات
عالم نباتات پر۔ مزید برآں، عالم معدنیات کا اعلیٰ ترین رکن، پست ترین پودے سے
گہری مماثلت رکھتا ہے اور اسی طرح اعلیٰ ترین پودا پست ترین حیوان کی طرح ہے۔
نتیجتاً ہر عالم کے اراکین ان تمام اراکین کی تمام صلاحیتوں اور قوتوں کے حامل ہوتے
ہیں جو سلسلۂ موجودات میں ان کے بعد آتے ہیں۔ نباتات میں نفس نباتی کی قوتوں
کے علاوہ جو تغذیہ، نموپذیری اور تولید ہیں، معدنیات کی "صفات" بھی پائی جاتی
ہیں۔ حیوانات میں نفس حیوانی کی قوتوں کے ساتھ ساتھ معدنیات اور نباتات کی
قوتیں بھی موجود ہوتی ہیں۔ ان تمام قوتوں کی بنیاد حرکت کی قوت ہے جو ایک
طرف خواہش کی طاقت پر مشتمل ہوتی ہے جس کے نتیجے میں شہوت اور جسم کو حرکت
میں لانے کی قوت پیدا ہوتی ہے اور دوسری طرف پانچ باطنی اور خارجی حواس کی
قوت ادراک پر۔(۷۸) باطنی حواس میں قوۃ المصورہ، قوۃ مخیلہ، قوۃ المفکرہ، قوۃ
الواہمہ اور قوۃ الذاکرہ یا قوۃ الحافظہ شامل ہیں۔ ابن سینا نے جالینوس کی روایت کی
پیروی کرتے ہوئے ان قوتوں کو دماغ کے مختلف حصوں سے منسوب کیا ہے۔ پانچ

خارجی حواس میں لامسہ، شامہ، ذائقہ، سامعہ اور باصرہ شامل ہیں۔ یہ حسیں غیر تر
یافتہ شکل میں نچلے درجے کے حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں جب کہ اعلیٰ درجات ک
حیوانات، اور انسان، میں یہ حسیں پوری طرح ترقی یافتہ شکل میں ہوتی ہیں۔

انسان میں روح عالم کی ایک اور قوت، جسے ابن سینا نے نفس ناطقہ یا نفس
انسانی کا نام دیا ہے، ظاہر ہوتی ہے۔ اس کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک قوۃ المحرکہ او
دوسرا قوۃ المدرکہ، جو نباتاتی اور حیوانی نفوس میں شامل ہو جاتی ہیں۔ قوت محرکہ جس
کی تمام حرکات و سکنات کا ذریعہ ہے، جس کے سبب انسان اپنی عملی زندگی گذار
ہے۔ تاہم یہ قوت مدرکہ ہے جو انسان کا مابہ الامتیاز ہے۔ ابن سینا نے الکندی او
الفارابی کا تتبع کرتے ہوئے، اس قوت مدرکہ یا عقل کو چار سطحوں یا حالتوں میں تقسی
کیا ہے۔ پست ترین سطح پر العقل الہیولانی یا مادی عقل (Intellectus Materialis
ہوتی ہے جو حصول علم کی قوت امکانی ہے اور ہر انسان میں پائی جاتی ہے۔ پھر جیسے جیسے
انسان علم کے بنیادی اصول اور صحیح غور و فکر اختیار کرتا جاتا ہے وہ العقل بالملک
(Intellectus Inhabitu) کی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔ اگر وہ اس سے آگے بڑھتا
اور خود اپنے طور پر علم حاصل کرنے اور ذہنی سرگرمی جاری کر سکنے کا اہل ہو جاتا
تو العقل بالفعل (Intellectus in actu) کی حالت کو پہنچ جاتا ہے۔ آخر میں عقل
کی اعلیٰ ترین حالت عقل مستفاد (Intellctus adeptus or acquisitus) کی
جو پیغمبروں کے سوا، جو اپنی فطرت کے سبب ایک خاص درجے پر فائز ہوتے ہیں
تمام انسانوں کی دست رس میں ہے۔ اس سطح پر کائنات وجود انسان کے اندر ظا
ہوتی ہے اور انسان عالم ادراکات کی ایک نقل بن جاتا ہے۔ عقل کی ان سطحوں
اوپر عالمی (Universal) یا فعال (Active) عقل ہے جس کے توسط سے تمام عل
اشراق (Illumination) کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اور جس کے ساتھ انسانی عقل
اپنی ارفع ترین شکل میں متحد ہو جاتی ہے۔

اگرچہ ابن سینا نے روح کی قوتوں کی تشریح کرنے کے معاملے میں مشائی فلسفے کی پیروی کی ہے پھر بھی وہ اس سے اس اعتبار سے مختلف ہیں کہ انہوں نے انفرادی روح کی جاودانی، اس کے خراب نہ ہو سکنے کی صفت اور اس کی غیر مادی ساخت پر زور دیا ہے اور کہا ہے کہ انسانی روح حواس کے قید خانے میں نہایت بدحالی میں مبتلا رہتی ہے۔ ابن سینا نے اپنے "باطنی فلسفے" اور اپنی بعض خوب صورت نظموں میں، جگہ جگہ روح کے اصل آسمانی ٹھکانے کا ذکر کیا ہے اور اس بات کو یاد رکھنے کی تاکید کی ہے۔ ان تصنیفات میں وہ ایک ایسے مشائی فلسفی نظر نہیں آتے جسے روح کی صلاحیتوں سے نظریاتی دلچسپی ہو بلکہ فلاطونیوں اور بعد میں اشراقیوں (Illuminationists) کی طرح ایک روحانی معالج بن جاتے ہیں جو روح کو لاحق فراموش کاری اور نسیان کے امراض کا علاج کر کے اسے اس کی قابل رحم ارضی آلودگی سے نجات دلانا چاہتا ہے۔ ابن سینا کا یہ سروکار اور فکر مندی اور ان کی نفسیات کا یہ پہلو سب سے زیادہ ان کی معروف نظم نغمہ' روح میں ظاہر ہوا ہے۔ اس نظم کے آخری مصرعے یوں ہیں:

اب وہ اپنے بام بلند سے اس طرح نیچے کیوں پھینک دی گئی ہے
انتہائی تیرہ و تار قعر مذلت میں۔
کیا خدا نے اسے کسی گہری حکمت کے ساتھ پیدا کیا تھا
جو تیز ترین جویائے حق کی آنکھوں سے چھپی رہی؟
تو اس کے زوال میں بھی کوئی سخت تنبیہی حکمت ہو گی
تاکہ وہ سب کچھ جان لے جو وہ نہیں جانتی
سو وہی ہے جسے تقدیر تاخت و تاراج کرتی ہے،
تا آں کہ اس کا ستارہ غروب ہو جاتا ہے۔
ایک بجلی کی کڑک کی طرح جو وادیوں کو روشن کرتی ہے

اور دوسرے لمحے یوں چلی جاتی ہے
جیسے کبھی تھی ہی نہیں (۷۹)

مذاہب اور وحی

ابن سینا ایک راسخ العقیدہ مسلمان تھے۔ ان کی طبیعت کا رنگ مذہبی تھا جس کا اظہار ان کی شاعری اور تفسیر قرآن کے علاوہ ان کی فلسفیانہ تصنیفات میں بھی ہوا ہے جہاں انہوں نے ہر قدم پر اسلامی نقطۂ نظر سے ہم آہنگ رہنے کی کوشش کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کے بہت سے نظریات اور تصورات کے پس پشت اسلامی تعلیمات اور روح اسلام کی تحریک کار فرما تھی۔ (۸۰) بعض حد درجہ ظاہریت پسند علماء اور قاضیوں نے ان پر مذہبی بے راہ روی کے الزام لگائے جن کے جواب میں انہوں نے ایک فارسی رباعی لکھی جس میں انہوں نے اسلام سے اپنی وابستگی پر اصرار کیا ہے:

کفر چو من گزاف و آساں نبود
محکم تراز ایمان من ایماں نبود
در دہر چو من یکے و آں ہم کافر
پس در ہمہ دہر یک مسلماں نبود (۸۱)

ابن سینا کو جب بھی کوئی سخت فلسفیانہ یا سائنسی مسئلہ در پیش ہوتا تھا تو وہ مسجد میں جا کر عبادت میں غرق ہو جاتے تھے۔ انہوں نے عبادت کے اثرات، نماز پنج گانہ کی اہمیت، بزرگوں کے مزاروں کی زیارت وغیرہ پر بہت کچھ لکھا ہے۔ (۸۲) وہ ان مذہبی اعمال کو نفع بخش تصور کرتے تھے کہ ان کے تصور کائنات میں حقیقت کے تمام سلسلوں، خاص کر انسان اور خدائی روحوں اور سماوی ارواح کے درمیان ایک ہم اور اکی کا رشتہ پایا جاتا ہے اور یہ رشتہ مختلف مذاہب میں بتائی گئی عبادات کے

ذریعہ پختہ تر ہوتا ہے۔ یہ ہم اوراکی جو کائنات میں جاری و ساری ہے اور جو عبادات کو معنیٰ دیتی ہے اس محبت کا نتیجہ ہے جو کائنات کے رگ و ریشے میں سرایت کئے ہوئے ہے اور تمام خلقت کو متحرک رکھنے والی قوت نیز اس کے وجود کا سبب ہے۔ یہ محبت عشق الہٰی سے حاصل ہوتی ہے کہ خدا وہ اعلیٰ ترین ہستی ہے جس سے عشق کیا جائے اور وہ خود بھی ایسی اعلیٰ ترین ذات ہے جس سے عشق صادر ہوتا ہے۔ ابن سینا اپنے رسالۃ فی العشق میں کہتے ہیں:

"وہ ذات جو اتنی بزرگ و برتر ہے کہ کسی کے ماتحت نہیں ہو سکتی، عشق کا مقصود ہونی چاہیئے کیوں کہ وہی تمام تر خیر ہے۔ اور عشق کا اعلیٰ ترین فاعل ہی عشق کا اعلا ترین مقصود ہو سکتا ہے اور وہ ہے خدا کی بزرگ و برتر ہستی۔ چوں کہ خیر، خیر سے عشق کرتا ہے، اُس تکمیل اور رسائی کے ذریعے جس سے دونوں باہم مربوط ہوتے ہیں اور چوں کہ خیر اول ازلی واقعیت کی حالت میں خود اپنے آپ کو پہنچتا ہے، اس لئے اس کا، خود اپنے لئے عشق، کامل ترین اور مکمل ہوتا ہے۔ اور چوں کہ اس کی ذات کی الوہی صفات میں کوئی امتیاز نہیں کیا جا سکتا، محبت ہی عشق محض کے معاملے میں ذات حق اور وجود ہے۔

لہٰذا تمام موجودات میں عشق یا تو ان کے وجود کی علت ہے یا ان میں وجود اور عشق یکساں ہوتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ کوئی وجود عشق سے خالی نہیں۔ اور یہی بتانا ہمارا مقصود تھا۔" (۸۳)

ابن سینا کی مذہبی فکر میں خاص اہمیت ان کے نظریۂ رسالت کو حاصل ہے جس میں انہوں نے ایک ایسا نظریہ وضع کرنے کی کوشش کی ہے جو ایک طرف تو قرآنی تعلیمات سے ہم آہنگ ہے تو دوسری جانب ان کے اپنے تصور کائنات سے بھی مطابقت رکھتا ہے۔ (۸۴) انہوں نے شعورِ رسالت اور رسول پر وحی کے نزول

کو عقل کی اپنی چار سطحی درجہ بندی اور عقل فعال، جو جبریل سے مماثل ہے، کے ذریعے اشراق کے تصورات سے مربوط کیا ہے۔ شعور رسالت ایک ایسی کمال یافتہ انسانی حالت ہے جس میں تمام انسانی قوتیں اپنی کامل ترین صورت کو حاصل کر لیتی ہیں۔ رسول واضح اور سلیس ادراک، تخیل کے کمال اور خارجی مادے کو اپنا مطیع بنانے، جیسے کہ انسانوں کے جسم ان کے احکام مانتے ہیں، کی طاقت رکھنے کی شرائط پوری کرتا ہے۔ اگر یہ ساری شرائط پوری ہو جاتی ہیں تو رسول کو شعور رسالت کا درجہ حاصل ہوتا ہے، جو ایک "مقدس عقل" ہے، اور جسے عقل فعال کی طرف سے تمام علم براہ راست، فوری طور پر اور کسی انسانی مداخلت کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح اسے بہ یک وقت ماضی، حال اور مستقبل تمام زمانوں کے علم تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے۔

مزید برآں، نہ صرف یہ کہ رسول کی عقل، عقل عشرہ کے ذریعے منور ہوتی ہے بلکہ اس کی تخیل کی قوتیں بھی تنویر حاصل کرتی ہیں اور اس طرح اس کی عقل جن چیزوں کا تجریدی اور آفاقی طور پر ادراک کرتی ہے وہ اس کے تخیل میں ٹھوس اور خاص، محسوس اور گویا (verbal) پیکروں کی شکل میں منعکس ہوتا ہے۔ چنانچہ رسول کے مشن کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک نظری اور دوسرا عملی.... پہلی صورت میں انسانی روح کو خدا کے وجود، وحی اور رسالت اور آخرت کی سچائی پر ایمان کے بنیادی اصول کی تعلیم دی جاتی ہے جس کے نتیجے میں اس کا رخ اس کی ازلی مسرت (Felicity) کی حالت کی طرف ہو جاتا ہے۔ دوسری صورت میں انسانی روح کو مذہب کے عملی پہلوؤں مثلاً عبادات وغیرہ کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لہٰذا رسول ولیوں اور بزرگوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ اس کی پہلی وجہ یہ ہے کہ الوہی عقل کی طرف سے رسولوں کا حصول علم مکمل اور کامل ہوتا ہے اور ولیوں کا جزوی اور دوسرے یہ کہ

رسول دنیا کو ایک قانون دیتا ہے اور انسانوں اور ساجوں کی عملی زندگی کی رہنمائی کرتا ہے جب کی ولی، علم اور روحانی تکمیل کے جویا ہوتے ہیں اور ان کا کام دنیا کو کوئی قانون دینا نہیں ہوتا۔ اس طرح ولی، رسولوں کے ماتحت ہوتے ہیں حالاں کہ وہ بذات خود نہایت بزرگ اور انسانوں کی بڑی کثیر تعداد سے بہتر ہوتے ہیں جنہیں وہ انتہائی غیر معمولی قوتیں حاصل نہیں ہوتیں جو رسول کو حاصل ہوتی ہیں۔

باطنی فلسفہ

اس سے پہلے کہ ابن سینا کا یہ مختصر مطالعہ انجام کو پہنچے ان کی کثیر الجہات ذہانت کا ایک اور پہلو ہماری توجہ کا طالب ہے۔ مسلم مشائی فلسفے کے اس منتہی نے اپنی زندگی کے اواخر کے دوران منطق المشرقیین کے عنوان سے ایک رسالہ تصنیف کیا جو ایک اور جامع تصنیف کا ابتدائیہ ہے۔(۸۵) اس رسالے میں انہوں نے لکھا ہے کہ شفاء اور نجات جیسی ان کی مشائی فلسفے سے متعلق تصنیفات محض ظاہری علم پر مشتمل ہیں جن کا تخاطب عوام سے ہے اور یہ کہ اس رسالے میں ان کا مقصد ایک "مشرقی فلسفے" کو پیش کرنا ہے جو خواص کے لئے ہے اور جسے انہوں نے "علم برائے خواص" کہا ہے۔ بد قسمتی سے اس رسالے کا بیشتر حصہ اب باقی نہیں بچا ہے جس سے ہمیں معلوم ہو تا کہ ابن سینا اس حیرت انگیز تعارف کے بعد اور کیا لکھنا چاہتے تھے۔

تاہم اگر ہم ابن سینا کی تمام تصنیفات پر ایک عمومی نگاہ ڈالیں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ ان میں یہاں وہاں ایسی کئی تحریریں ہیں جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے ان کی مشائی تحریروں سے مختلف ہیں اور جو کئی لحاظ سے ان رسالوں کی باقیات معلوم ہوتی ہیں جن میں انہوں نے اپنا "مشرقی فلسفہ" پیش کیا ہو گا۔ اس قسم کی تصنیفات میں

منطق المشرقیین کے علاوہ ابن سینا کی آخری تصنیف الاشارات والتنبیهات کے آخری تین ابواب شامل ہیں جن میں انہوں نے تصوف سے متعلق اپنے کئی بنیادی تصورات پیش کئے ہیں، رسالہ فی العشق ہے جس میں انہوں نے تصوف کی تکنیکی اصطلاحات استعمال کی ہیں، بعض نظمیں اور خطبات ہیں اور آخر میں حی ابن یقضان، رسالۃ الطیر اور سلامان و ابسال عنوان کے تین تخیلاتی بیانیے ہیں۔(۸٦)ان تصنیفات کے مطالعے سے ابن سینا کے "باطنی فلسفے" کے بعض امتیازی خطوط کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ان تخیلاتی بیانیوں میں خاص طور پر 'مشرق' اپنے تمام تر علامتی معنی کے ساتھ نور یا خالص ہیئتوں کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کہ 'مغرب' پرچھائیوں یا مادے کی دنیا کا ترجمان ہے۔ انسان کی روح مادے کی تاریکی میں قید ہے اور اگر اسے انوار کی دنیا میں واپس پہنچنا ہے، جہاں سے وہ آئی ہے، تو اسے اس قید سے رہائی حاصل کرنی ہوگی۔ مگر اس مشکل مرحلے سے گزرنے اور 'مغربی' جلاوطنی سے رہائی حاصل کرنے کے لئے انسان کو ایک 'رہبر' درکار ہے جو کائنات میں اس کا اصل رخ متعین کرے اور اس کی نجات کی راہ ہموار کرے۔

اس تناظر میں کائنات، 'سالک' یا 'منتہی' کے لئے ایک فوری تجربہ بن جاتی ہے محض ایک نظریاتی تشکیل نہیں رہ جاتی۔ کائنات منتہی سے علامتوں کی زبان میں کلام کرتی ہے اور اسے ایک انتہائی اہم پیغام دیتی ہے، ایک ایسا پیغام جو اس کے لئے زندگی اور موت کا معاملہ ہوتا ہے اور اس کی روح کی صلاح و فلاح سے تعلق رکھتا ہے۔ اس طرح کائنات باطن کا حصہ بن جاتی ہے، اور مشائی فلسفیوں کی تجریدی، تعقلاتی زبان ٹھوس، علامتی زبان میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ سالک، 'رہبر' سے، جسے بعد کے کئی شیعہ عالموں نے علی ابن ابی طالب یا مہدی سے منسوب کیا ہے، یہ تعلیم

حاصل کرتا ہے کہ کائنات کے اسرار کدے (Cosmic Crypt) کی ساخت کیا ہے اور اس کے اندر اور اس کے پار سفر کرنے میں کیا کیا خطرات ہیں۔ اس کے بعد سالک یہ چیلنج قبول کرتے ہوئے کائناتی کوہساروں اور وادیوں میں سفر شروع کرتا ہے تا آں کہ وہ خارجی مظاہر کی دنیا سے باہر نکل آتا ہے اور موت سے دوچار ہوتا ہے، یہاں موت علامت ہے ایک نئی روحانی زندگی میں آنکھیں کھولنے اور اس حقیقت کی کہ روحانی تکمیل کا عمل پیچھے نہیں پلٹ سکتا۔ وہ جو کائنات سے باہر نکل آیا دوبارہ اس کا قیدی نہیں بن سکتا۔

ان تصنیفات میں، جن میں کائنات کو خوب صورت زبان میں اور کہیں کہیں اعلا درجے کے شاعرانہ حسن کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، ابن سینا نے فرشتوں کے انسانوں کے راہبر اور کائنات کی سمت نما قوتیں ہونے کے تصور کا سہارا لیا ہے۔ علم الملائکہ ابن سینا کے "مشرقی فلسفے" کا اسی طرح ایک لازمی جزو ہے جس طرح یہ اشراقیوں (Illuminationists) کا مرکزی خیال ہے جن کے خیالات ان کے فلسفے کے اس پہلو سے بڑی گہری قربت رکھتے ہیں۔ افلاک فرشتوں کے مختلف درجات سے بھرے پڑے ہیں جو عقول اور ارواح سے نسبت رکھتے ہیں۔ مزید یہ کہ انسان کی عقل اپنی روحانی تکمیل کی تلاش کے دوران فرشتے کے ذریعے منور ہوتی ہے اور اس طرح فرشتہ اس کا ذاتی رہبر بن جاتا ہے جیسے Divine Comedy کے St.Bernard اور Beatrice۔ ابن سینا نے مشائی فلسفے کے تصورات کی تردید نہیں کی بلکہ ان کی ایسی تعبیر پیش کی جس کے تحت ارسطو کے پیرووں کی تعقلاتی کائنات ایک کائناتی عبادت گاہ میں تبدیل ہو جاتی ہے جہاں ہر علامت انسان کے لئے حقیقی اور فوری اہمیت کی ہوتی ہے اور اس کی روحانی تکمیل میں مدد دیتی ہے۔ اس طرح ابن سینا ایک ایسے "مشرقی فلسفے" تک جا پہنچے، جسے اگرچہ ان کے بیشتر مغربی مفسروں نے اہمیت

نہیں دی ہے، مگر اسلامی دنیا میں اسے زبردست اہمیت حاصل رہی ہے۔ اسے اس اشراقی فلسفے کی تمہید بھی کہا جا سکتا ہے، تقریباً ڈیڑھ صدیوں بعد سہروردی نے جس کا افتتاح کیا۔

ابن سینا کا مکتب فکر

جیسا کہ اس مضمون کے شروع میں کہا گیا ہے، ابن سینا نے اسلامی علوم وفنون کے سرپرست کا کردار ادا کیا ہے۔ اسلامی دنیا میں جب بھی اور جہاں بھی فلسفے یا سائنس کو فروغ حاصل ہوا ہے وہاں ابن سینا کے اثرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان کے قریبی تلامذہ میں نمایاں ترین نام ابو عبید الجزجانی کا ہے جو تاحیات ان کے ساتھ رہا اور جسے ابن سینا نے اپنی خود نوشت املا کرائی۔ اس نے اپنے استاد کی کئی ادھوری تصنیفات کو تکمیل تک پہنچایا۔ ان کے اہم تلامذہ میں شامل کچھ اور نام اس طرح ہیں: ابوالحسن البہمن یار جس نے فلسفے کی ایک اہم کتاب کتاب التحصیل (۸۷) اور کتاب الحجہ لکھی، ابن زیلہ، جس نے حی ابن یقضان کی شرح لکھی اور شفاء کی تلخیص تیار کی، ابو عبد اللہ المعصومی جس نے مفرد مادوں پر ایک رسالہ لکھ (فی اثبات المفارقات) تصنیف کیا۔ المعصومی ابن سینا کے تلامذہ میں سب سے ذی علم شخص تھا اور اس نے اپنے استاد سے ان سوالات کا جواب دینے کی اجازت طلب کی تھی جو البیرونی نے ابن سینا کے سامنے رکھے تھے۔

قریبی تلامذہ کے حلقے کے باہر بھی ابن سینا کے اثرات اگلی صدی کے تقریباً تمام اہم اہل دانش کے یہاں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ان میں سب سے بڑا نام لاثانی شاعر اور ریاضی داں عمر خیام کا ہے جن کے یہاں ایک تشکیک کا رویہ نظر آتا ہے جو دراصل مابعد الطبیعاتی حقائق پر کامل یقین کا نتیجہ ہے اور جس کا مقصد مذہبی ریاکاری اور کٹر پ

کا علاج کرتا تھا مگر جسے غلطی سے یقین کی اس محرومی اور اس خالص تشکیک سے تعبیر کیا جاتا ہے جو جدید ذہن کا خاصہ ہے۔ عمر خیام کے دل میں ابن سینا کا بڑا احترام تھا اور انہوں نے ان کے ایک رسالے کا فارسی ترجمہ بھی کیا تھا۔(۸۸) اس کے علاوہ اسماعیلیت کا عظیم ترین فلسفی ناصر خسرو ہے جس نے فارسی میں کئی اہم فلسفیانہ اور مذہبی رسالے تصنیف کئے ہیں اور جو ابن سینا کے تصورات کے جادو کا اسیر تھا۔(۸۹) ریاضی داں اور بصریات داں ابن الہیثم بھی ابن سینا کے کام سے واقف تھا۔

بعد کی صدیوں میں الغزالی اور فخر الدین الرازی اور ان کے علاوہ اندلوسی فلسفیوں، خاص کر ابن رشد نے، ابن سینا پر کڑی نکتہ چینی کی۔ مگر خواجہ نصیر الدین الطوسی نے، جو اسلامی تاریخ کے عظیم ترین دماغوں میں سے ایک تھے، ان کا دفاع کیا، ابن سینا کے فلسفے کو از سر نو قائم کیا اور ان کے نکتہ چینوں کے دلائل کا رد پیش کیا۔ انہوں نے اشارات کی ایک نہایت وقیع شرح لکھی اور ابن سینا کے تصورات کو ایک نئی زندگی دے دی(۹۰) ان کے بعد ایسا مکتب فکر آج تک چلا آرہا ہے، خاص طور پر ایران میں، جو نمایاں طور پر مشائی ہے۔ نصیر الدین کے بھتیجے افضل الدین الکاشانی نے ابن سینا کے فلسفے پر فصیح و بلیغ فارسی میں کئی کتابیں لکھیں۔(۹۱) نصیر الدین کے شاگرد قطب الدین الشیرازی نے فارسی میں درّۃ التاج عنوان سے ایک ضخیم قاموس (Encyclopaedia) تیار کی جو بعض اعتبار سے شفاء سے مماثلت رکھتی ہے۔ مراغہ کی رصد گاہ میں نصیر الدین کے شریک کار، دبیران الکاتبی القزوینی نے مشائی فلسفے پر مقبول ترین تصنیفات میں شامل ایک تصنیف چھوڑی ہے جس کا عنوان حکمت العین ہے اور یہ بھی بیشتر ابن سینا کی تعلیمات پر مبنی ہے۔(۹۲) ایک نسل بعد قطب الدین الرازی نے محاکمات تصنیف کی جس

ں اشارات پر نصیر الدین اور فخر الدین کی شرحوں کی خوبیوں کا جائزہ لینے کی
شش کی گئی ہے۔ اس طرح نسل بعد نسل ابن سینا کی روایت صفوی عہد تک جاری
ہی اور ان صدیوں کے دوران صدر الدین الدشتکی، غیاث الدین منصور الشیرازی
ر جلال الدین الدوانی جیسے فلسفیوں نے کئی تصنیفات پیش کیں اور ان تمام پر ابن
ینا کے افکار کا نقش موجود ہے۔ اور اسی زمانے میں اثیر الدین الابہری نے کتاب
لہدایہ لکھی جو، حسین المیبودی اور ملا صدرا کی شرحوں کے ساتھ، ایران اور
ندستان میں مشائی فلسفے کے دو یا تین سب سے زیادہ زیر مطالعہ متون میں شمار کی جاتی
ہے۔

صفوی عہد میں فنون اور دانش کی نشاۃ الثانیہ کے ساتھ ابن سینا کے فلسفے پر
بھی خصوصی توجہ دی جانے لگی۔ ان کے افکار کو حیات نو دینے والوں میں سے
یر داماد نے ابن سینا کے فلسفے کی اشراقی تعبیر پیش کی، سید احمد العلوی نے شفاء کی
یک مبسوط شرح لکھی اور ملا صدرا نے ابن سینا کے فلسفے کو اپنے وسیع دانش ورانہ
رکیب و تدوین کا سنگ بنیاد بنالیا۔ ان لوگوں کے بعد اس روایت کو ملا صدرا کے
شاگرد عبدالرزاق اللاہجی جیسی اہم شخصیات نے جاری رکھا جنھوں نے اپنی گوہر
مراد اور شوارق عنوان کی تصنیفات میں مشائی فلسفے اور کلام کا امتزاج کرنے کی
کوشش کی۔ یہ مکتب فکر مرزا صالح حائری مازندرانی جیسی شخصیات کی کاوشوں سے
آج بھی جاری ہے جن کی تصنیف حکمت بوعلی (۹۳) حالیہ زمانے میں
مشائی نقطۂ نظر سے ابن سینا کی مابعد الطبیعیات کا جامع ترین مطالعہ ہے۔

مغرب میں بھی ابن سینا کے اثرات بہت زمانے تک رہے ہیں حالاں کہ
ابن رشد کے مقابلے میں ان کی نوعیت کچھ بکھری بکھری اور کم نمایاں رہی ہے۔ اہل
مغرب نے ابن سینا کی بہ نسبت ابن رشد پر زیادہ شدت سے حملے بھی کیے اور اسی

طرح ان کا دفاع بھی کیا۔ ۱۲ویں صدی کے دوران ابن سینا کی بعض تصنیفات کے لاطینی میں ترجمے شروع ہوئے جن میں الجوزجانی کی تحریر کردہ ان کی خود نوشت، شفاء کے منطق اور طبعیات سے متعلق ابواب اور مابعد الطبیعیات پر تمام تحریریں شامل ہیں۔ بیشتر ترجمے Toledo کی دانش گاہ میں خاص طور پر Dominicus Gundissalvus کے ذریعے یا اس کی دیکھ ریکھ میں کئے گئے مگر بعض تصنیفات کے لاطینی ترجمے Joannes Hispalensis یا Avendenth (ابن داؤد) نے بھی کئے جسے ابن سینا کے مترجم کی حیثیت سے شہرت حاصل ہوئی۔(۹۴) ان ابتدائی ترجموں کے بعد شفاء اور نجات کے بعض ابواب کے کچھ اور ترجمے کئے گئے۔ اس کے علاوہ ۱۲ویں صدی کے نصف آخر کے دوران Gerard of Cremona نے قانون کا لاطینی میں ترجمہ کیا جس کے بعد ۱۳ویں صدی میں Blaise نے طب سے متعلق نظم کا ترجمہ کیا۔ درحقیقت ابن سینا کی تصنیفات اور ان کے ترجمے سے دلچسپی پورے عہد وسطیٰ کے دوران بلکہ نشاۃ الثانیہ تک جاری اور برقرار رہی۔ اسی زمانے میں اسلام اور عربی زبان کے خلاف خاصے رد عمل کے باوجود، جو زبان کو عربی الفاظ سے "پاک" کرنے کی کوششوں میں ظاہر ہوا، ۱۶ویں صدی کے اطالوی عالم Andrea Alpogo نے ابن سینا اور ابن رشد کی بعض تصنیفات کے لاطینی ترجمے کئے۔(۹۵)

سائنس اور فلسفے دونوں میدانوں میں ابن سینا کے افکار نے ۱۲ویں صدی کے بعد سے مغرب کی دانش گاہوں پر اثر ڈالنا شروع کیا۔ Salerno اور Montpelier سب سے زیادہ ان کی طب سے متاثر ہوئے اور پیرس اور آکسفرڈ میں سب سے زیادہ اثر ان کے فلسفے کا ہوا۔ ابن سینا سے نمایاں طور پر متاثر ہونے والا پہلا شخص ان کا مترجم Gundissalvus تھا۔ مزید برآں، ابن سینا سے غلط طور پر منسوب ایک لاطینی تصنیف *De Causis primis et Secundis et de fluxu*

qui Consequitur eas آج بھی موجود ہے۔ اس کے علاوہ روح کے دوسری دنیا میں سفر سے متعلق ایک عارفانہ نوعیت (gnostic) کی تصنیف بھی پائی جاتی ہے۔(۹۶) دونوں تصانیف پر ابن سینا کے گہرے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں اور ان کا تعلق اس مکتب فکر سے ہے جسے R. De Vaux نے "لاطینی ابن سینائیت" (Latin Avicennianism) کا نام دیا ہے۔(۹۷)

ابن سینا کا اثر William of Auvergne اور Roger Bacon کی تصنیفات میں بھی نمایاں دیکھا جاسکتا ہے جنہوں نے ابن رشد کے مقابلے میں ان کی ستائش کی ہے۔ St. Thomas، Albertus Magnus جن کی خدا کے وجود کی تیسری دلیل صاف طور پر ابن سینا سے مستعار ہے اور Peter of Spain جو بعد میں Pope John xxi ہوئے، پر بھی ابن سینا کے اثرات نظر آتے ہیں۔ ابن سینا کی فلسفیانہ اور خاص طور پر سائنسی علوم سے متعلق تصنیفات نے Robert Grosseteste جیسی اہم شخصیات کے افکار کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا اور انہوں نے ۱۴ ویں صدی میں Duns Scotus کے دینیاتی تصورات کے لئے "راہ انحراف" ہموار کی جس نے Thomistic نظام کو چیلنج کیا۔ اسی طرح، طب میں بھی ابن سینا کے اثرات ہر جگہ نظر آتے ہیں۔ Paracelsus نے ۱۶ ویں صدی میں روایتی طب کے اقتدار سے روگردانی کی علامت کے طور پر اور خود اپنا مکتب طب قائم کرنے کے لئے Galen کے ساتھ ساتھ ابن سینا کی کتابیں بھی نذر آتش کیں۔ مجموعی طور پر، ابن سینا نے عہد وسطیٰ کی فکر کے تقریباً ہر شعبے کو متاثر کیا اور اگرچہ کسی تسلیم شدہ مکتب فکر نے انہیں پوری طرح قبول نہیں کیا مگر

بھی سائنسی یا فلسفیانہ اعتبار سے ان کا عمل دخل تقریباً ہر جگہ نظر آتا ہے۔(۹۸)

اس کے باوجود کہ کسی حقیقی "لاطینی ابن سینائیت" کے وجود پر شک کیا جاتا رہا ہے، Etienne Gilson کی تحقیق نے صاف دکھادیا ہے کہ اگستنیت کی ابن سیناکاری (Avicennizing Augustinism) جیسا کوئی عمل ضرور موجود رہا ہے جس کا اہم ترین شارح اور مبلغ اغلباً William of Auvergne تھا۔ ۱۲ویں صدی میں ابن سینا کے افکار نے لاطینی دنیا کو ایک مابعد الطبیعیاتی علم کائنات سے روشناس کیا، اور ایسا فکری ماحول پیدا کر دیا جس کے تحت مغرب میں صدیوں سے معروف Dionysias کے علم الملائکہ کی ایک نئے علم کائنات کی روشنی میں تعبیر نو کرنی پڑی۔ مگر ابن سینا کے نظریات پر رفتہ رفتہ اگستنیت کا رنگ غالب آنے لگا جس کے تحت وہ علم کائنات جو انہوں نے پیش کیا تھا اور جسے 'مشرق' میں ان کی تعلیمات کے سب سے دیرپا اثرات رکھنے والا پہلو کہا جا سکتا ہے بے اثر ہونے لگا۔ اگستنیت کی ابن سیناکاری کرنے والے، ابن سینا کے تنویر پیدا کرنے والے فرشتے کو خود خدا کے مماثل قرار دینے لگے اور اس طرح دھیرے دھیرے کائنات میں فرشتے کی موجودگی کی ضرورت ہی باقی نہیں رہی۔ William of Auvergne اور ان کے ہم خیال دیگر افراد کی نکتہ چینی بیشتر ابن سینا کے علم الملائکہ اور پھر علم کائنات اور Noetics کے میدان میں اس کے اہم عمل دخل کے خلاف تھی۔(۹۹) اس علم کائنات کے تباہ ہو جانے سے کائنات میں ان روحانی ہستیوں کی آبادی ختم ہو گئی جو اسے سنبھالے ہوئے تھیں اور اس طرح کائنات روحانیت سے عاری (Secular) ہو گئی جس کے

ذریعے کاپرنیکس (Copernicus) کے انقلاب کے لئے راہ ہموار ہوئی۔(۱۰۰) اس کے نتیجے میں کائنات دھیرے دھیرے اپنے روحانی کردار سے محروم ہوتی چلی گئی، یہاں تک کہ ۱۷ویں صدی میں نہ صرف روایتی معنی میں علم کائنات بلکہ خود کائنات کے معنی بھی منہدم ہوگئے۔(۱۰۱)

مغرب میں ابن سینا کے تنقیدی استقبال اور مشرق میں ان کی قبولیت کا موازنہ دلچسپ بھی ہے اور اہم بھی۔ مغرب میں ان کے علم الملائکہ اور علم کائنات اور اشراقیت نیز معرفت (gnosis) پر مبنی ان کے معقولات پر سب سے زیادہ شدت کے ساتھ حملے کئے گئے اور انہیں مسترد کیا گیا۔ مگر ان کے فلسفے کے تعقلاتی پہلو اور ان کی سائنسی اور طبی کام کو سب سے زیادہ سراہا اور قبول کیا گیا۔ مشرق میں ایک چھوٹے سے مکتب فکر نے ان کے تمام تر فلسفے کو آج تک زندہ کر رکھا ہے اور ان کے طبی نظریات پر آج بھی کئی جگہ عمل کیا جاتا ہے۔ مگر یہ ابن سینا کا "باطنی" یا "مشرقی فلسفہ" تھا جسے مشرق میں سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہوئی۔ سہروردی نے ان کے علم کائنات جس کے پیچھے ان کے فرشتوں کے نظام کا زور تھا، کی نئی تشریح وتوضیح کی اور اسے اس تعقلاتی اور منطقی آلودگی سے نکال کر، جس میں وہ پھنسا ہوا تھا تصوف کے بعض مکاتیب کے ساتھ مربوط کیا۔ اس طرح ابن سینا کا علم کائنات، کسی بیش قیمت ہیرے کی طرح، اسلامی معرفت کے نور میں دمک اٹھا اور اسلامی دنیا میں ہر وہ جگہ جہاں معرفت اور اشراقیت کے نظریات کا مطالعہ کیا گیا اس کی روشنی میں نہا گئی۔ فرشتے کے ذریعے انسانی عقل کے منور ہونے سے متعلق ابن سینا کے نظریے کی، بعد کی صدیوں میں، اس طرح تعبیر کی گئی کہ اس سے معرفت کی حقیقت ثابت کی جاسکے جسے اسلام میں علم کی اعلاترین شکل تصور کیا جاتا ہے۔(۱۰۲)

ابن سینا اور ان کے اثرات کے مطالعے کی صرف تاریخی اہمیت نہیں ہے۔

صرف یہی نہیں ہوا کہ ابن سینا اسلامی دنیا میں لوک کہانیوں کا کردار بن گئے اور انہیں عظیم ثقافتی ہیروز میں شمار کیا جانے لگا(۱۰۳)اور صدیوں تک انہیں اسلام کا عظیم ترین فلسفی۔ سائنس داں تصور کیا جاتا رہا۔ وہ آج بھی ایک طبیب اور حکیم دانا کے کردار میں لوگوں کی زندگی اور یادوں میں زندہ ہیں، ایسے شخص کی شکل میں جو جسمانی امراض کا علاج کرتا ہے اور اس شخص کی طرح بھی جس پر روحانی اعتبار سے اعتماد کیا جاسکتا ہے اور جسے اپنے آپ کو اس یقین کے ساتھ سپرد کیا جاسکتا ہے کہ ہم نفسیاتی اور جسمانی دونوں اعتبار سے محفوظ ہاتھوں میں پہنچ گئے ہیں۔ اسلامی دنیا میں آج جہاں کہیں بھی روایتی طب کا چلن ہے وہاں ابن سینا کا ہیولیٰ پس منظر میں ضرور موجود رہتا ہے اور جہاں کہیں بھی اسلامی فنون اور علوم کا مطالعہ کیا جاتا ہے ان کا سایہ وہاں غالب رہتا ہے۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ ابن سینا کے علم کائنات نے، جسے سہروردی اور اشراقیوں نے اور پھر ابن عربی اور صوفیوں نے نئی توضیحات اور تعبیرات سے گذارا اور اسلامی تعلیمات کے دائرے میں مکمل طور پر قائم کیا، اسے روح قرآن سے سرشار کیا اور اسی طرح فکر و خیال کی ایک ایسی کائنات بنائی جس میں صدیوں سے متعدد اسلامی اہل دانش آباد رہے ہیں اور اسلام کی علمی و دانش ورانہ زندگی کے افق آج بھی جس کے نور سے روشن ہیں۔

حواشی

۳۸۔ ابن سینا کی زندگی کے بارے میں سب سے مصدقہ بیان ان کے تاحیات شاگرد ابو عبید الجزجانی کا ہے۔ اسی کو بنیاد بنا کر ابن ابی اصیبعہ، ابن القفطی اور دیگر مصنفین نے ان کی سوانح تیار کی۔ اس سلسلے میں جدید ماخذ کے لئے دیکھیے:

ایس ایس گوہرین، حجة الحق ابو علی سینا (تہران،۱۳۳۱ھ)

Avicenna Commemoration Volume **(Calcutta,1956),**

Introduction

G.M. Wickens.ed. ***Avicenna: Philosopher and Scientist*** **(London,1952) chap.I**

S.M. Afnan, ***Avicenna, His Life and Works*** **(London, 1958) chap.II**

Nasr, ***Introduction....*****chap. II**

یورپی زبانوں میں ابن سینا سے متعلق تصنیفات کے لئے دیکھیے:

S. Naficy, ***Bibliographie des principax travaux europeens sur Avicenne.*** **(Tehran, 1334)**

Y. Mahdavi, ***Bibliograhie d'Ibn Sina*** **(Tehran,1332H)**

G.C. Anwati, ***Essai de bibliographie Avicennienne*** **(Cairo, 1950)**

جرمن زبان میں متعلقہ تصنیفات کے لئے دیکھیے:

O. Spies, "Der deutache Beitrag Zur Erforschung

Avicennas", *Avicenna Commemoration Volume*, pp.92-103

اس کے علاوہ مزید مطالعے کے لئے دیکھیے:

B. Carra de Vaux, *Avicenna* (Paris, 1900)

A. M. Goichon,

La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina (Paris, 1937)

La Philosphie d'Avicenne et son influence en Europe medievale (Paris, 1944)

Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina (Paris, 1938)

Vocabulaires Compares d'Aristote et d'Ibn Sina (Paris, 1939)

L. Gardet, La Pensee relig'ieuse d'Avicenne, Paris, 1951

H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (New York, 1960)

H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge Mass., 1929)

E.Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages.*

۳۹۔ ابن سینا کی جامع ترین سوانحی تصنیفات Y. Mahdavi اور G. C. Anawati کی ہیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا

۴۰۔ M. Achena اور H. Masse' نے اس کتاب کا فرانسیسی ترجمہ کیا ہے

Le Livre de Science, 2vols. (Paris, 1955-1958)

۴۱۔ شفاء کا اصل عربی نسخہ ابھی مکمل طور پر شائع نہیں ہوا ہے۔ مابعد الطبیعیات اور طبیعیات کا ایک اڈیشن جو لیتھو میں ہے تہران سے ۱۳۰۳ھ میں شائع ہوا تھا۔ شفاء کے بعض حصوں کا یورپی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے مثلاً

J. Bakos', *Psychology*, Baron d' Erlanger, *La Musique arabe*

۴۲۔ ان میں سے بیشتر رسالوں میں ایسے مسائل پر بحث ہے جن پر زیادہ بڑی تصنیفات میں بحث کی جا چکی ہے مگر رسالۃ الاضحاویہ جیسے رسالوں میں ایسے امور پر بحث کی گئی ہے جو کسی اور تصنیف میں موجود نہیں ہے۔

۴۳۔ دیکھیے Nasr, *Introduction*........, chap. ii. pt.1

۴۴۔ قانون کی پہلی کتاب کا انگریزی ترجمہ کیا گیا ہے۔ دیکھیے:

O. Gruner, *A Treatise on the Canon of Medicine, Incorporating a Translation of the First Book* (London, 1930)

۴۵۔ اس نظم پر داؤد الانطاکی اور سید شریف الجرجانی سمیت کئی بعد کے مصنفین نے تبصرے کیے ہیں۔

۴۶۔ ابن سینا، جنہیں 'متکلم اول' بھی کہا گیا ہے، در حقیقت عہد وسطی کے فلسفے کے بانی تھے جو اسلامی اور عیسائی دونوں دنیاؤں میں بنیادی طور پر وجود کے سوال سے سروکار رکھتا ہے۔ اسی لئے ابن سینا کو "وجود کا فلسفی" بھی کہا گیا ہے۔ دیکھیے:

A. M. Goichon, "L unite de la pense'e avicennienne", *Archives Internationales d'Historie des Sciences*, no.20-21 (1952), pp. 290-308

۴۷۔ دیکھیے:

S. H. Nasr, "Polarization of Being", *Pakistan*,

Philosophical Journal, 3: 8-13 (October 1959)

۴۸۔ ابن سینا کے مابعد الطبیعیاتی فلسفے اور خاص طور پر اس مسئلے کے لئے دیکھیے:

E. Gilson, *Avicenne et le point de d'epart de Duns Scotus* (Paris, 1927)

A. M. Goichon, *La Distinction de l'essence et de l'existence d'apres Ibn Sina*

Dj.Saliba, *Etude Sur la metaphysique d'Avicenne* (Paris, 1926)

L. Gardet, *La Pens'ee religieuse d'Avicenne.*

Nasr, The Anatony of Being in *Introduction....*, chap. 12

ابن سینا کی اپنی تصنیفات میں، شفاء نجات اور دانش نامہ کے مابعد الطبیعیات سے متعلق ابواب میں وجود کے مسائل پر بحث کی گئی ہے۔

۴۹۔ یہاں تصوف کی مابعد الطبیعیات کا موقف یہ ہوگا کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود سے بھی ماوراء ہے جو اس کی تحدید نو بھی کرتا ہے اور کائنات کا اصول بھی ہے۔ دیکھیے:

F. Schuon, *The Transcendental Unity of Religions* (New York, 1953) pp.53ff

۵۰۔ سینٹ تھامس کی کائنات کے حادث ہونے سے متعلق دلیل ابن سینا کے واجب الوجود اور ممکن وجود کے درمیان امتیاز سے ماخوذ ہے۔

۵۱۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے:

S. H. Nasr, *Introduction....*, chap. 12

۵۲۔ دیکھیے

H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, sec. II

اس کتاب میں ابن سینا کے علم الملائکہ اور علم الکائنات کے ساتھ اس کے تعلق

گہرا مطالعہ کیا گیا ہے۔

۵۳۔ علم کائنات اور علم تخلیق سے متعلق ابن سینا کے تصورات فارسی تصنیف درحقیقت وکیفیات سلسلہ ٔ موجودات و تسلسل مسببات مولفہ ایم عمید (تہران۔ ۱۹۵۲) میں اجمالاً بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے:

L. Gardet, *Le Pens'ee religieuse d'Avicenne* p.48

عقول، نفس اور علم کائنات کے عمومی سوالات کے لئے دیکھیے

Metaphysics of Shifa (Tehran, 1303H) pp. 618ff

۵۴۔ دیکھیے

A. M. Golchon, La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe me'die'vale, p.41

۵۵۔ روایتی اسلامی فلکیات کے مطابق قمر سے اوپر کے افلاک اس طرح ہیں: عطارد، زہرہ، آفتاب، مریخ، مشتری، زحل، برج اور فلک الافلاک۔ بعض ماہرین بشمول ایل گارڈیٹ کا خیال ہے کہ عقل کی تعداد دس تک محدود رکھنے کی بھی حکمت ہے۔ دس عقول کے لئے ۹ افلاک کی نسبت کی ایک علامتی توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ دس کے عدد پر اعداد کا سلسلہ مکمل ہو جاتا ہے جس سے عالم ادراک کا خاتمہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے۔

۵۶۔ اس رسالے میں ابن سینا نے قرآن کی سورتوں کے حروف مقطعات کا مطالعہ کیا ہے۔ رسالے کا پورا نام فی معانی الحروف الهجة اللاتی فی فواتیح بدء سور الفرقانیه ہے

۵۷۔ L. Massignon نے ابن سینا کے اس رسالے کا مطالعہ کیا ہے:

("La Philophie Orientale d'Ibn Sina et son alphabet philosophique", Memorial Avicenne, Cairo, 1954,iv, 1-18)

اس مصنف نے زبان سے متعلق سامی اور یونانی رویے اور مسلم ذہن پر لفظ کے اثرات کا دیگر مستشرقین کے مقابلے میں زیادہ مطالعہ کیا ہے۔ اس مضمون میں Massignon نے سامیوں کے لئے قدیم ابجد کی سہ رخی معنویت کا ذکر کیا ہے جس میں معنی کی ایک سطح صوتیات کی، دوسری معنیات کی (جس کا تعلق سامیوں کے تصور عالم سے ہے) اور تیسری سطح ریاضیاتی سطح ہوتی ہے جس میں ہر حرف کی ایک عددی قدر ہوتی ہے۔

وہ یونانی ابجد جسے اسلام سے قبل مشرق قریب کے بعض باطنی حلقے استعمال کرتے تھے جیسا کہ P. Kraus نے اپنی کتاب *Jabir ibn Hayyan,* (Cairo, 1942, II, 236H) میں دکھایا ہے، عربی الاصل تھی۔

۵۸۔ علم جفر میں حروف کے سلسلوں کا استعمال کیا جاتا ہے مگر ابن سینا نے اس معاملے میں روایتی اسلامی طریقے کی پیروی نہیں کی ہے۔

۵۹۔ Euclide geometra et Tolomeo
Ipocrate Avicenna e Galieno
Averrois, che'l gran comento feo (Inferno, iv, verses 142-144)

۶۰۔ ابن سینا نے اس علم کو فن السماع الطبیعہ کہا ہے۔

۶۱۔ ان سوالات پر تفصیلی بحث کے لئے دیکھیے:

S. H. Nasr, *Introduction....*, chaps. 12-14

۶۲۔ دیکھیے:

A. M. Goichon, "La Nouveaute de la logique d'Ibn Sina", *Millenaire d'Avicenne Congre's de Bagdad* (Cairo, 1952) pp.41-58

اگرچہ ابن سینا کی اس منطق کے بارے Goichon کا تجزیہ خاصا اہم ہے مگر ان کی یہ دلیل کہ تجرباتی علوم سے ابن سینا کی دلچسپی ہی ان کا "مشرقی فلسفہ" ہے

قابل لحاظ نہیں ہے۔ جو چیز ایرانی اہل دانش کے لئے نسل بعد نسل انتہائی قابل قدر رہی ہے اسے اتنی آسانی سے مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ ان اہل دانش کے نزدیک "مشرقی فلسفہ" گہرے مابعد الطبیعیاتی معانی کا حاصل ہے۔

۶۳۔ دیکھیے:

A. Sayili, *"Rawish- i- ilmi Abu Ali Sina,* "Le Livere du millenaire d'Avicenne (Tehran, 1953) II, 403-412

۶۴۔ دیکھیے:

M. Horten and E. Wiedemann, "Avicenne's Lehre von Regenbogen nach Seinem werk al- Shifa", Metereo-logische Zeitschrift, 11: 533-534 (1913)

۶۵۔ دیکھیے

E. Wiedemann, "Uber ein von Ibn Sina' (Avicenne) hergestelltes Beobachtungsinstrument," *Zeitschrift fur Instrumentkunde*, 6:269-375 (1925)

۶۶۔ اسلام کی طبی تاریخ کے لئے دیکھیے

M. Meyerhof, "Science and Medicine," in the *Legacy of Islam* (Oxford,1931), pp.311-355

E. G. Browne: *Arabian Medicine* (Cambridge, 1921)

C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* (London, 1951)

۶۷۔ دیکھیے

E.Kremers and G.Udang, *History of Pharmacy* (1940), pp.19ff.

۶۸۔ قانون کی کتاب اول (ابواب ۳، ۴، ۵) اور کتاب ۴ میں ابن سینا ایک ماہر سرجن نظر آتے ہیں جس کے کینسر سمیت کئی قسم کی سرجری کے بارے میں مشاہدات بالکل درست ہیں۔ دیکھیے

K. I. Gurkan, "Les Conceptions chirugicales d'Avicenne," Mille'naire d'Avicenne, pp. 17-22

۶۹۔ E. Wiedemann, "Zur Geschichte der Lehre von Sehen," *Annalen der Physic und Chemie* (Leipzig), 39:47ff (1890)

۷۰۔ مغرب کی سائنسی روایت پر ابن سینا کے اثرات کے لئے دیکھیے:

A. C. Crombie, "Avicenna's influence on the Medieval Scientific Tradition, in G. M. Wickens, ed., *Avicenna....*, pp. 84-107

۷۱۔ دیکھیے :

E. J. Holmyard, Avicennae de Congelatione et conglunatione lepidum (Paris, 1927)

۷۲۔ دیکھیے

S. Pines, "Les Precurseurs musulmans de la theorie l'impetus," *Archeıon*, 21:298-306 (1938),
Nouvelles etudes Sur Awhad- al- Zaman Abul Barakat- at- Baghdadı

۷۳۔ Duhem نے سب سے پہلے یہ نشان دہی کی تھی کہ ۱۷ویں صدی کی طبعیات سے متعلق کئی تصورات عہد وسطیٰ میں پیدا ہوئے تھے۔ تفصیل کے لئے دیکھیے:

P. Duhen, *Etudes Sur Leonard de Vinci*, 3 vols. (Paris, 1906-1913)

Le Systeme du monde, 10 vols. (paris, 1913-1959)

Les Origines de la Statique (Paris, 1905-1906).

A. Koyre, *Etudes'galil'eennes* (Paris, 1939)

A. Mair, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissen-chaft*, vol.I (Essen, 1943), vol.II (Rome, 1952)

M. Claggett, *The Science of Mechanics in the Middle Ages* (Madison, 1959)

E. A. Moody, "Galileo and Avempace", *Journal of the History of Ideas*, 12:163-193 (April 1951) and 12:375-422 (June 1951)

۱۴۔ موسیقی کے بارے میں ابن سینا کے افکار اور اس فن پر ان کے اثرات کے لئے دیکھیے:

H. G. Farmer, *History of Arabian Music* (London, 1929) "clues for the Arabic influence on European musical theory", *Journal of the Royal Asiatic Society of London*, January 1925, pp.61-80, *Historical Facts for the Arabian Musical Influence* (London, 1926)

Baron, R. d'Erlanger, *La Musique arabe*, II

M. Hafny, Ibn Sina's Musiklehre (Berlin, 1931)

M. Barkinshli, "Musiqi-i-Ibn Sina", *Livre du mill'enaire d'Avicenne*, II, 466-477

۱۵۔ دیکھیے Musica Mensurata in Grove's Dictionary of Music and Musicians.

۷۶۔ اس نکتے پر بحث یونیسکو کے زیر اہتمام ریکارڈ کی گئی ایرانی موسیقی کے بارے میں Alain Danie'lou کے تعارف میں شامل ہے۔Danie'lou موجودہ دور میں مشرقی موسیقی کا سب سے بڑا ماہر ہے۔
ایرانی موسیقی کو عربی موسیقی کہنا اسلامی فلسفے کو عرب فلسفہ کہنے سے زیادہ غلط ہے کیوں کہ ایرانی اور عربی موسیقی نہ صرف یونانی موسیقی سے بلکہ ایک دوسرے سے بھی کئی لحاظ سے الگ ہیں حالاں کہ دونوں نے ایک دوسرے کو متاثر کیا ہے۔

۷۷۔ ابن سینا کی نفسیات کے لئے دیکھیے

J. Bakos, *La Psychologie d'Ibn Sina d'apres son Oeuvre as-Sifa; Ibn Sina, Avicenna's Psychology* trans;
F. Rahman (Oxford, 1959)

A. A. Siassi, *La Psychologie d'Avicenne et ses analogies dans la psychalogie moderne* (Tehran, 1954)

M. 'Amid, *Essai sur la psychologie d' Avicenne* (Geneva, 1940)

۷۸۔ نفس کی مختلف قوتوں کے بیان کے لئے دیکھیے

E. Gilson, "Les Sources gre'co-arabes de l'augustinisme avicennant", *Archives d'Historie Doctinale et Litteraire du Moyen Age*, 4:5-149 (1929)

۷۹۔ اس نظم کے انگریزی ترجمے کے لئے دیکھیے

E. G. Browne, *Literary History of Persia* (Cambridge, 1915)

۸۰۔ ابن سینا کے مذہبی خیالات کی تفصیلات کے لئے دیکھیے

L. Gardet, *La Pense'e religeuse d'Avicenne*

اسلامی دنیا میں ابن سینا کے مذہبی رویے کے بارے میں کئی کہانیاں سنی جاتی ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ ایک دن ابن سینا کے ایک شاگرد نے ان سے پوچھا کہ آپ اپنے عہد کے سب سے بڑے عالم ہیں تو آپ نبوت کا دعویٰ کیوں نہیں کر دیتے۔ ابن سینا اس بات پر مسکرائے مگر کچھ کہا نہیں۔ اگلی صبح اذان ہوئی تو وہ شاگرد وضو کے لئے جانے لگا۔ سخت سردی پڑ رہی تھی۔ ابن سینا نے کہا کہ وہ وضو کے لئے باہر نہ جائے ورنہ اسے ٹھنڈ لگ جائے گی مگر اس شاگرد نے اپنے استاد کی سنی ان سنی کرتے ہوئے باہر جا کر وضو کیا اور نماز ادا کی۔ نماز کے بعد ابن سینا نے اسے بلایا اور کہا "میں اسی لئے نبوت کا دعویٰ نہیں کرتا۔ میں تمہارا استاد، اپنے زمانے کا سب سے بڑا طبیب، ابھی حیات ہوں اور تم سے کہہ رہا ہوں کہ تم ٹھنڈے پانی سے وضو نہ کرو مگر تم نے میری بات نہیں مانی اور ایک ایسے شخص کی پیروی کر رہے ہو جو چار سو سال پہلے عرب میں رہتا تھا، امی تھا اور جس سے تم کبھی نہیں ملے۔ نبی اور فلسفی میں یہی فرق ہے۔"

مزید دیکھیے

Nasr, "Ibn Sina and the Islamic Religion" in *Introduction*....,chap.11

۸۱۔ دیکھیے

S. H. Barni, "Ibn Sina and Alberuni," in *Avicenna Commemoration Volume*,p.8.

۸۲۔ دیکھیے

A. E. Von Mehren, *Traites mystiques d'Avicenne* (Leiden, 1889-1890), vo.III

۸۳۔ *Risala fil-Ishq*, trans. E. L.Fackenheim, *Medieval Studies* (Toronto), 7:214 (1945)

۸۴۔ اسلام میں رسالت کے تصور، خصوصاً الفارابی اور ابن سینا کے تعلق سے، کے لئے دیکھیے

F. Rahman, *Prophesy in Islam-Philosophy and Orthodoxy* (London,1958)

L. Gardet, *La Pens'ee religieuse....*, chap.IV

۸۵۔ دیکھیے

H. Cordin, *Avicenna and the Visionary Recital,* pp.36ff.

Abul 'Ala- el - 'Afifi, "L'Aspect mystique de la philosophie Avicenniene," *Millenaire d'Avicenne*, pp. 399-449,

Nasr, *Introduction....*, chap.II

۸۶۔ دیکھیے

Corbin, *Avicenna and Visionary Recital*

۸۷۔ اس رسالے کے کئی مخطوطے موجود ہیں جو ابھی شائع نہیں ہوئے ہیں۔ S. Popper نے بہمن یار کے مابعد الطبیعیات سے متعلق دو رسالوں کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا ہے جو اس طرح ہیں:

Behmenjar ben et Marzuban, der persische Aristoteliker aus Avicenna's Schule.

Zwei Metaphysische Abhandlungen von ihm Arabisch und Deutsch init Anmerkungen (Leipzig, 1851)

۸۸۔ خیام کے بارے میں دیکھیے

سید سلیمان ندوی، خیام، اور اس کی سوانح وتصانیف پر ناقدانہ نظر (اعظم گڑھ، ۱۹۳۳)

انسائکلو پیڈیا آف اسلام میں وی منیار سکی کا مضمون

۸۹۔ ناصر خسرو (۳۹۴/ ۱۰۰۳تا ۵۳-۴۵۲/ ۶۱-۱۰۶۰) جو ابن سینا کے فوراً بعد کا اہم ترین فلسفی تھا، مصر جانے کے بعد اسماعیلی ہو گیا تھا اور پھر خراسان میں داعی بھی ہو گیا۔ اس کی اہم تصانیف میں اس کے فارسی دیوان کے علاوہ جامع الحکمتین، گشائش و رھائش، زاد المسافرین، روشنائی نامہ اور سفر نامہ شامل ہیں۔

دیکھیے

H. Corbin's Introduction to *Jami-al-Hikmatain*, ed. Corbin and M. Moin (Tehran and Paris, 1953)

۹۰۔ طوسی، استادوں اور شاگردوں کی پانچ نسلوں کے توسط سے ابن سینا سے براہ راست مربوط تھا۔ وہ فرید الدین داماد کا شاگرد تھا۔ داماد صدر الدین سرخسی کا اور سرخسی افضل الدین گیلانی کا شاگرد تھا۔ گیلانی ابو العباس لوکری کا اور لوکری بہمن یار کا شاگرد تھا۔ حکمہ کے سلسلے میں بھی استاد۔ شاگرد کا رشتہ اتنا ہی اہم ہے جتنا کہ تصوف کے سلسلوں میں کیوں کہ اس سلسلے میں مکتوبہ متن کے ساتھ ساتھ زبانی علم کی روایت بھی جاری رہتی ہے۔ جس طرح تصوف میں سلسلے کے ذریعے برکت ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتی ہے اسی طرح حکمہ کے استاد و شاگرد رشتے میں ایک زبانی تعلیم کا سلسلہ ہوتا ہے جس سے شاگرد "بین السطور" پڑھنے کا اہل ہو جاتا ہے۔

۹۱۔ دیکھیے

Kashani, *Musannafat, ed. M.Minovi and Y. Mahdavi* (Tehran, 1331-1337 H.)

۹۲۔ میرے ایک دوست نے حال میں افغانستان اور پاکستان کے دینی مدارس کا مطالعہ کرنے کے لئے ان علاقوں کا سفر کیا۔ مطالعے سے معلوم ہوا کہ تقریباً تمام

مدارس میں پڑھائی جانے والی واحد فلسفے کی کتاب حکمۃ العین ہے۔

۹۳۔ تہران (۱۳۲۷۔۱۳۳۵ھ) میں تین جلدوں میں شائع ہوئی۔

۹۴۔ مشرق اور مغرب میں ابن سینا کے اثرات سے بحث کے لئے دیکھیے

S. Afnan, *Avicenna....*, chaps. VIII, IX

Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*

۹۵۔ ابن سینا کی تصنیفات کے لاطینی میں ترجموں کے بارے میں دیکھیے

M. A. Alonso, "Ibn Sina Y. sus primera influnciees en el Mundo Latino," *Resvista del Instituto Egypcio de Estudios Islamicos* 1:36-57 (1953)

M. T. D'Alverny, Notes sur Les traductions me'die'vales d'Avicenne," *Arcives d'Histoire Doctrinale et litteraire du Moyen Age*, 27:337-358 (1952)

عربی تصانیف کے لاطینی میں ترجموں کے عمومی جائزے کے لئے دیکھیے

M. Steinschneider, *Die europaichen ubnersetzungen aus der Arabischen bis Mitte der17. Jahr hunderts* (Graz, 1956)

R. Walzer, "Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe", *Bulletin of the John Rylands Library, 29:160-163* (1945-46)

یہ بات بڑی اہم ہے کہ ابن سینا کی وہ تصانیف جن میں ان کا "مشرقی فلسفہ" بیان ہوا ہے مثلاً اشارات اور منطق المشرقیین پوری طرح لاطینی میں ترجمہ نہیں کی گئیں جس کے سبب ان کے فلسفے کی مشرقی اور مغربی تفہیم میں فرق آگیا۔

۹۶۔ یہ رسالہ M. T. D'Alverny نے دریافت کیا اور شائع کیا۔ دیکھیے

"Les Peregrinations de l'ame dans l'autre monde d'apres in anonyme de la fin du XII Siecle," *Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age*, 15-17:239-299 (1940-42)

۹۷۔ دیکھیے

R. de Vaux, *Notes et Textes sur l'avicennisme latin* (Paris,1934)

"لاطینی ابن سینائیت" کی اصطلاح اس درجہ مقبول نہیں رہی جتنی کہ "لاطینی ابن رشدیت" کی اصطلاح جو P. Mandonet نے Siger de Brabant کے مطالعے کے دوران وضع کی تھی۔ اس اصطلاح کو بھی F. Van Steenberghen نے اپنے مضمون "Siger of Brabant," *Modern Schoolman*, 29:11-27 (1951) میں چیلنج کیا ہے۔ ای۔ گلسن جیسے ماہرین کا کہنا ہے کہ ابن سینا سے متعلق ایسا کوئی واضح مکتب فکر نہیں تھا جس کو ان سے منسوب کیا جا سکے۔

لاطینی دنیا پر ابن سینا کے اثرات کے لئے دیکھئے

E. Gilson, "Grae'co-Arab influences" in *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, pt.6, chap.1

"Les Sources greco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'Hist. Doct. et Litt. du Moyen Age*, 4:5-149 (1929)

"Pourquoi Saint Thomas a critique' Saint Augustin", ibid, 1:1-127(1926)*Avicenne et le point de de'part de Duns Scotus*

K. Foster, O.P., "Avicenna and Western Thought in the 13th Century" in Wickens, ed., *Avicenna....*

Corbin, *Avicenna....*, pp. 102ff.

۹۸۔ عیسائی ماہرین کا رویہ ابن رشد کے مقابلے میں ابن سینا کی طرف زیادہ ہمدردانہ تھا جیسا کہ کسی نامعلوم مصنف کی کتاب *De Erroribus Philosophorum* سے ظاہر ہوتا ہے

۹۹۔ گلسن نے اس بات کو اس طرح کہا ہے، 'noetics' علم کائنات کا ایک مخصوص معاملہ ہے

("Pourquoi saint Thomas a critique' saint Augustin", p.52)

۱۰۰۔ P. Duhem نے اپنی ضخیم کتاب *Le Syste'me du monde* میں بتایا ہے کہ فلکیاتی انقلاب، کائنات سے متعلق روحانی اور دینیاتی رویے میں تبدیلی اور کائنات کی "نا تقدیس کاری" کے سبب واقع ہوا تھا

۱۰۱۔ ابن سینا کے علم کائنات اور علم الملائکہ کے بارے میں کاربن لکھتا ہے، "مگر تمام تر علم کائنات علم الملائکہ سے وابستہ تھا۔ مؤخرالذکر کو مسترد کرنے کا مطلب تھا اول الذکر کی بنیادوں کو ہلا دینا۔ اور یہی بات کاپرنکس کے انقلاب کو راس آئی۔ چنانچہ عیسائی دینیات اور سائنس میں ایک خاص قسم کا اتحاد نظر آتا ہے جس کا مقصد 'فرشتے' کے تقدس اور ملائکہ کی دنیا کو تباہ و برباد کرنا تھا۔ اس کے بعد فرشتوں کی دنیا ایک مابعد الطبیعیاتی ضرورت نہیں رہ گئی، محض 'تخلیق' کا ایک کھیل ہو کر رہ گئی اور اس کا وجود صرف قیاسات تک محدود ہو گیا"،

(*Avicenna*...., p101-102)

۱۰۲۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھیے

Nasr, *Introduction*.....,

H. A. R. Gibb, preface to *Introduction*....

۱۰۳۔ ایران اور وسط ایشیا میں ابن سینا کے بارے میں کئی کہانیاں مشہور ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عوام کے اجتماعی لاشعور کا حصہ بن گئے ہیں۔

مجیب رضوی

کہتے پھریں کبیر کبیر

کبیر داس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن اس کا زیادہ تر حصہ محض قیاس آرائی ہے۔ ان کے بارے میں طرح طرح کے سوال ابھرتے ہیں جن کے جواب تخیل کی اڑان بھر کر حاصل کئے گئے ہیں اور دلائل کے ذریعے انہیں باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ کبیر داس کے نام، ان کی جات، خاندان، مقام پیدائش، سنہ پیدائش، سنہ وفات اور ان کے کلام کی متنی صحت پر سوالیہ نشان لگے ہوئے ہیں۔ ان کے بارے میں بغیر کسی شک وشبہ کے اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ گرو گرنتھ صاحب میں کبیر بانی موجود ہے اور عہد وسطیٰ کی فارسی تحریروں میں انہیں موحد کہا گیا ہے۔ رقعات مشتاقی کے مصنف ان کے ہم عصر تھے اور انہوں نے ان کا ذکر اپنی کتاب میں بار بار کیا ہے۔ یہ خود ہندی کے شاعر تھے اور ان کا تخلص 'راجن' تھا۔ انہوں نے اپنی کتاب میں کبیر کے کئی پد بھی پیش کئے ہیں۔ صوفیوں کے ملفوظات کے صفحوں پر کبیر بانی کے نمونے بھی مل جاتے ہیں۔

لیکن کبیر داس کو مہاکوی بنانے کا سہرا ٹیگور کے سر ہے۔ انہوں نے "کبیر کی سو نظمیں" شائع کر کے اور اس بات کا اقرار کر کے کہ نوبل انعام یافتہ ان کی

پروفیسر مجیب رضوی، سابق پرو وائس چانسلر اور صدر شعبۂ ہندی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی

کتاب "گیتانجلی" پر کبیر بانی کا زبردست اثر ہے، کبیر داس کو قابل احترام شاعر بنادیا۔ اس کے بعد کلام کبیر کی ڈھونڈھ مچی اور ان کے کلیات منظر عام پر آنے لگے۔ بہت سے پرانے قلمی نسخوں اور شائع شدہ کلیات کے ذریعہ کبیر وانی کی سائنسی تدوین بھی کی گئی۔ لیکن پھر بھی وثوق سے نہیں کہا جاسکتا کہ جو کلام کبیر داس سے منسوب کیا گیا وہ جوں کا توں انہی کا ہے۔ ڈاکٹر پارس ناتھ تیواری نے گیارہ مختلف متنوں کی نشاندہی کی ہے۔ سب سے زیادہ پرانا اور معتبر وہ کلام ہے جو گروگرنتھ صاحب میں درج ہے۔ گروگرنتھ صاحب کو گرو ارجن دیو نے ۱۶۱۱ء میں ترتیب دیا تھا۔ سنت داؤد کی راجستھانی روایت میں بھی کلام کبیر کا ذخیرہ موجود ہے جس کا قلمی نسخہ ۱۶۴۹ء میں تیار ہوا تھا۔

کلام کبیر کے بارے میں اختلاف رائے چاہے جتنا بھی ہو یہ بات مسلّم ہے کہ کبیر داس سنت شاعری یا بھگتی کی گیان مارگی شاخ کے امام ہیں۔ ان کا عہد ۱۵ ویں صدی کے اواخر سے ۱۶ ویں صدی کے اوائل تک پھیلا ہوا ہے۔ ان کا سنہ پیدائش کچھ بھی ہو لیکن ان سے پہلے ۱۳۶۹ء میں ملا داؤد چندائن کی تصنیف کر چکے تھے اور ان کے دوران حیات قطبن، مرگاوتی (۱۵۰۳ء) لکھ چکے تھے۔ ان دونوں کی زبان کبیر داس کی زبان سے بالکل نہیں ملتی۔ ان کے یہاں فارسی کے منفرد الفاظ نہیں ہیں لیکن ان کے کلام میں ان الفاظ اور فارسی ترکیبوں کے ترجمے کافی بڑی تعداد میں موجود ہیں جب کہ کبیر داس کی بانی میں فارسی الفاظ کا استعمال کافی تعداد میں ہے لیکن ان کے برتنے میں کبیر کی اپنی انفرادیت ہے۔ قرآن کے لئے کبیر داس جگہ جگہ "کتیب" کا استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ہندی کے صوفی شاعروں کے یہاں وید اور پُران، قرآن کے مترادف ہیں۔ مثلاً جائسی نے کہا ہے:

لکھی پُران بدھی پڑھوا سانچا / بھا پروان دوا و جگ بانچا

کبیر نے "کتیب" کے علاوہ جگہ جگہ وید پُران کا بھی استعمال کیا ہے۔ اس

لئے پُران سے اٹھارہ پران مراد لینا مناسب نہیں ہے۔ پُران سے ان کا مطلب قرآن سے ہی ہے۔ رام رحیم، کیشو کریم، خالق ہری، یم عزرائیل جیسے دو زبانوں کے الفاظ میں یکجہتی پیدا کرتے ہوئے وہ اکثر اپنی بانی میں نظر آتے ہیں۔

کبیر داس جب قاضی اور ملا سے مخاطب ہوتے ہیں تو فارسی لغات کے ذریعہ اپنی بات کہتے ہیں۔ لیکن ان الفاظ کے عام فہم مطالب سے ہٹ کر وہ خاص اصطلاحی معنوں میں ان کا استعمال کرتے ہیں۔ "مجلس دور محل" میں محل (۱) سے مراد عمارت سے نہیں ہے بلکہ جگہ سے ہے اور مجلس کا مطلب خدا کی انجمن آرائی ہے۔ انہوں نے دنیا کو دنی کہا ہے۔ اس کا مطلب ہے کمینی عورت۔ کبیر کی مایا بھی دنیائے دنی ہے کیونکہ یہ بیسوا، ستر بھتری، ٹھگنی ہے۔ انہوں نے مایا کو بہنا بھی کہا ہے لیکن اس کی تصویر بھی وہی ہے جو ایک کمینی عورت کی ہو سکتی ہے۔ کبیر نے کہا ہے:

"کوئی کہو کبیر کوئی کہو رام رائی ہو

یہاں کبیر اللہ و اکبر کا مترادف ہے۔

کبیر نے فرمایا ہے

اللہ سوئی جن اُمتِ اُپائی

امت، ملت اور امہ، اسلامی اصطلاحات ہیں۔ امت قرآن میں مختلف معنوں میں مستعمل ہے۔ قرآن میں کہا گیا ہے: كان الناس امة واحدة یعنی انسان امت واحدہ تھا۔ پھر خدا نے نبیوں کی شریعت کے لحاظ سے اسے ملتوں میں تقسیم کیا۔ امہ تمام ملتوں کا ملا جلا گروہ ہے۔ (۲) اس لفظ میں کائناتی وسعت ہے اور اس کا اصل اُمّ (ماں) کے لحاظ سے ایک ہونے کا مفہوم رکھتا ہے۔ کبیر داس کے لئے نہ کوئی ہندو ہے اور نہ کوئی ترک۔ ان کو حیرت ہے کہ یہ دوئی کس نے چلائی ہے کیونکہ سبھی خدا کے بندے ہیں۔ اوپر کے مصرعے میں کبیر داس امت کا استعمال اسی

امت واحدہ کے مفہوم میں کرتے ہیں کیونکہ خدا نے ہی یہ امت انسانی پیدا کی ہے۔

کبیر داس کے مندرجہ ذیل مصرعے میں "اول دین"، صاحب جور، (زور) نہیں پھر مایا (فرمایا) قابل غور الفاظ ہیں۔

اللہ اوّل دین کا صاحب جور نہیں پھر مایا

اللہ دین اول کا صاحب ہے۔ ایک ہی دین ہے جو حضرت آدم سے چلا آرہا ہے۔ اسی دین کا پیغام لے کر پیغمبر بھیجے جاتے رہے ہیں اور قرآن میں اسی دین کی تصدیق کی گئی ہے چاہے وہ جس الہامی کتاب کے ذریعہ بھیجا گیا ہو اور چاہے جس پیغمبر نے اس کی تبلیغ کی ہو۔ قرآن میں کہا گیا ہے: لا اکراہ فی الدین یعنی دین کے معاملے میں زور زبردستی نہیں ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہمارا دین ہمارے لئے ہے اور تمہارا دین تمہارے لئے۔ اس طرح خدا نے دین کے سلسلے میں زور زبردستی سے منع کیا ہے۔ کبیر کے مندرجہ بالا مصرعہ میں "جور نہیں پھرمایا" کے ذریعہ اسی بات کی طرف واضح اشارہ کیا گیا ہے۔

کبیر بانی میں ذکاۃ (جگات) مذہبی فریضہ کے بجائے سرکاری ٹیکس کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے۔ انہوں نے کہا ہے:

رے جم ناہن وے بیوپاری

جے دھریں جگات تمہاری

(اے یم میں وہ بیوپاری نہیں ہوں جو تمہاری زکات باقی رکھے)

منکر نکیر کو کبیر داس نے کاتھ (کایستھ) کہا ہے۔ ان دونوں فرشتوں کا کام انسان کی برائی اچھائی کا اعمال نامہ تیار کرنا ہے جو روز محشر اللہ کے دربار (درگاہ) میں پیش کیا جائے گا۔ کایستھوں کے یہاں بھی ایسے دو دیوتاؤں چترگپت کا تصور ہے جو ہر روز لوگوں کے کندھوں پر بیٹھے انسان کی برائی اور اچھائی کو قلمبند کرتے

رہتے ہیں۔ کبیر داس نے کہا ہے:

کبیر چت چمکیا، کیا پیانا دُور
کائتھ کاگد کاڑھیا، تب درگہ لیکھا پور

(جب دور دیش (دوسری دنیا) کو میں روانہ ہوا تو کایستھ نے میرے اعمال نامے کا اتنا بڑا چٹھا نکالا کہ دربار الٰہی اس سے بھر گیا۔)

الست کا ذکر قرآن میں ہے۔ اس دن خدا نے روحوں سے عہد و پیمان کیا تھا۔ اسی لئے یہ یوم الست اور میثاق الست کہلاتا ہے۔ یہ عہد و پیمان اس وقت ہوا تھا جب خدا کے علاوہ کسی کا وجود نہیں تھا۔ خدا نے روحوں سے پوچھا کہ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں۔ "روحوں کا جواب تھا "تو ہی ہمارا پروردگار ہے۔" اسی الست کی طرف کبیر داس نے اشارہ کیا ہے:

دھرتی، گگن، پون نہیں ہتا، نہیں تویا نہیں تارا
تب ہری، ہری کے جن ہتے، کہے کبیر بچارا

(جب زمین، آسمان، ہوا، پانی اور تارے نہیں تھے تب ہری (اللہ) اور ہری کے بندے تھے، یہ بات کبیر سوچ سمجھ کر کہتے ہیں)

کبیر بانی میں کئی بار سہر (شہر) لفظ آیا ہے۔ ڈاکٹر ماتا پرساد گپت نے اسے سحر (صبح) کا مفہوم دینے کی کوشش کی ہے لیکن یہ شہر ہی ہے۔ کبیر نے اس کو نگر کے بجائے ملک کے معنی میں استعمال کیا ہے:

سہر مال عزیز او رتی، کوئی دست گیری ناہیں
(ملک و مال، عزیز اور بیوی کوئی بھی دست گیری نہیں کرتا)

کبیر کبھی صرف مسلمانوں یعنی ملا اور قاضی کو للکارتے ہیں، کبھی وہ صرف پانڈے اور پنڈت سے گفتگو کرتے ہیں اور کبھی وہ ترک و ہندو دونوں سے ایک ساتھ

مخاطب ہوتے ہیں۔اسی لحاظ سے ان کی لغات میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔جب وہ صرف مسلمانوں سے بات کرتے ہیں تو ان کی بانی میں فارسی لغات اور اسلامی عقیدے کی مطابقت سے اصطلاحی الفاظ بڑی تعداد میں خود بخود آجاتے ہیں۔نمونے کے طور پر ایک چھوٹی سی فہرست یہاں پیش ہے:

صدقہ، محکم، محل، دوست، دوجگ (دوزخ)، بھست (بہشت) حرام، لبمل، درگاہ، کھیر (خیر)، دیدار، دلدار، نشان، بانگ، روزہ، نماج (نماز)، حج، کعبہ، مسخرہ، محرکی، کالبوت (کالبود) نہال، پیال (پائمال)، خوار، کرد (کارد) یعنی چھری، دفتر ولایت، نامحرم، غافل، فکر، پیر، پیغمبر، اولیاء، پیکاکار (پائے کار) اسمان (آسمان) رحیم، رحمٰن، خدا، خطا، دریا، نہنگ، دریا، خاک، نور، اول، اللہ، طالب، طلب وغیرہ۔

جب وہ ہندوؤں سے بات کرتے ہیں تو یوگ، برہمنی مت کے ریت رواجوں اور ویشنو مت کی اصطلاحات کے ذریعہ اپنے مفہوم کو ادا کرتے ہیں۔وہ جب دونوں فرقوں سے محو گفتگو ہوتے ہیں تو ایسے الفاظ ساتھ ساتھ لاتے ہیں کہ ان کی بات دونوں کی سمجھ میں آجائے۔اس کی ایک مثال درج ذیل ہے:

دگا باج لوٹیں اور رودیں جار گاڑِ کُھر کھوجھ کھودیں
کبیر پنگُو ا اللہ رام کا ہری گُر پیر ہمارا

(دغا باز یعنی اہل وعیال لوٹتے اور بلکتے ہیں، تمھیں جلا کر یا دفن کر کے تمہارے نشانوں کو اس طرح مٹاتے ہیں جس طرح جانوروں کے کھر کے نشانوں کو مٹایا جاتا ہے)

کبیر داس اکثر فارسی کے افعال کا ترجمہ کر کے انہیں اپنے اظہار کا ذریعہ بنا لیتے ہیں۔یہاں چند مثالیں پیش ہیں۔

اصل فارسی	کبیر
صدقہ کردن	صدقے کروں
بانگ دادن	بانگ دیئے
بسمل کردن	بسمل کریں
حرام کاری کردن	کرے حرام
پائمال کردن	کری پیمال

اپنی بانی میں کبیر داس کبھی کبھی فارسی کے جملے بھی کام میں لاتے ہیں:

پنچ رنجسِ کردُ دسمن، مرد کرِ پے مال

(فارسی میں "پنج" کا ایک مطلب خواس خمسہ بھی ہے، یہ دشمن ہیں جو رنجش دیتے یعنی ستاتے ہیں۔ انہیں مار کر پائمال کردو)

"میں کُھر دا سُما بسیار

ہم چو بودنِ بود خالک

کبیر پنھِ کھدائی کی رہ، دگر دعوا نیس

(کبیر خدا کی پناہ میں رہتا ہے، اس لئے اس پر کسی دوسرے کا دعویٰ نہیں ہے)

اس مصرعے میں لفظ "نیس" قابل غور ہے۔ اصل میں یہ نیست کی بول چال کی شکل ہے اور اسی دستور قواعد کے لحاظ سے است کی شکل بول چال کی فارسی میں "اس" رائج ہے۔

اسمان میانے نہنگ دریا، تہاں گسل کرداں بود

(میں آسمان کے بیچ دریا کے منجدھار میں غسل کر رہا تھا)

اس مصرعے کا تعلق یوگ سے ہے۔ برہم رندھریا ہزار پنکھڑیوں والا کمل

اوپر ہے جس میں امرت کا چشمہ رواں ہے۔ اس میں جب یوگی اسنان کرنے لگتا ہے تو وہ امر ہو جاتا ہے۔

ہم جمیں اسماں خالق، گوند مسکل کال

(ہم زمین اور خالق آسمان ہے۔ وہ گوند مشکل یعنی مشکلات کی فوج سے حفاظت کرنے والا ہے)

کبیر کو انپڑھ کہا جاتا ہے۔ انہوں نے خود بھی کہا ہے کہ میں نے مسی (سیاہی) اور کاگد (کاغذ) چھوا ہی نہیں اور پوتھی کو بہا دیا ہے۔ لیکن ان کی لغات اور اظہار بیان کی قدرت کے جو چند نمونے اوپر پیش کئے گئے ہیں اس سے لگتا ہے کہ وہ الفاظ کا استعمال بہت سوچ سمجھ کر اور پوری جانکاری کے ساتھ کرتے ہیں۔ پھر ایسے شاعر کو انگوٹھا ٹیک اور اس کی زبان کو سدھکڑی کہنا کہاں تک مناسب اور درست ہے۔

کبیر داس کی بھگتی جذبہ عشق کی کار فرمائی ہے لیکن وہ ایک ساتھ یوگی، بھگت اور راہ عشق کے راہی ہیں۔ یوگ میں وہ گورکھ ناتھ سے استفادہ کرتے ہیں اور انہیں علامتوں کے ذریعے اپنا مطلب ادا کرتے ہیں جنہیں، گورکھ ناتھ، ناتھ اور سدھ اپنی بانیوں میں برت چکے تھے۔ انہیں علامتوں کی چھاپ امیر خسرو کے ہندوی کلام میں بھی نظر آتی ہے۔ (۳) عشقیہ بھگتی میں وہ جے دیو کے قریب ہیں اور اس میدان میں وہ گوپیوں کو ہی اپنا گرو مانتے ہیں۔ کچھ نقادوں کا خیال ہے کہ اس پر تصوف کا رنگ چڑھا ہوا ہے۔ لیکن میرے خیال میں ایسا ہے نہیں۔ کبیر کے یہاں آتش عشق کا تصور ہے لیکن یہ آگ کسی کے حسن کے ذریعے نہیں لگتی بلکہ اسے جلانے والا گرو ہے۔ یہ آگ کبھی نال کے گولے سے لگتی ہے اور کبھی دیئے سے۔ اس میں جلن تو ہے لیکن تڑپ نہیں ہے کیوں کہ اس سے فراق و ہجر کی تپش پیدا

نہیں ہوتی۔ اس میں نہ صحرا نوردی ہے اور نہ جنون کی کیفیت ہے۔ پیا ملن سے خوف ضرور طاری ہے اور یہ نتیجہ ہے اپنے اعمال کے محاسبے کی بدولت۔ اس کے روبرو ہونا طے شدہ ہے۔ لیکن کوئی آرزو ہے تو بس اتنی کہ پیا سے "ایکم ایک ہو جائے"، اس کا وصل حاصل ہو جائے۔ یہ تبھی ممکن ہو سکتا ہے جب پیا کی خوشنودی حاصل کر لی جائے اور یہ محض ریاضت اور عبادت سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ یہ بہت کٹھن راستہ ہے۔ یہ خالہ کا گھر نہیں ہے۔ اس کے لئے سر کٹانا پڑتا ہے۔ ایک بہادر جنگ جو کو کبیر نے اپنے اس خیال کے اظہار کا ذریعہ بنایا ہے۔ ان کی بانی میں 'شور' یعنی مرد عشق کے اوصاف کو بار بار بیان کیا گیا ہے۔ کبیر داس کے یہاں ستی بھی اسی شجاعت کی علم بردار ہے لیکن وہ شور کے مقابلے ستی کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس کی وجہ وہ یہ بتاتے ہیں کہ شور ایک جھٹکے میں سر کٹا کر نجات پا جاتا ہے لیکن ستی تل تل کر کے جلتی ہے۔ لگاتار جلتے رہنے کا یہی جذبہ کبیر داس کے تصور عشق میں کار فرما ہے۔ اس کے بہت سے دلگداز مرقعے ہمیں ان کی بانی میں ملتے ہیں اور انہیں بھگت سے شاعر بنا دیتے ہیں۔ روح دلہن ہے، یہ دنیا اس کا مائکا ہے اور اس کا پیا دوسری دنیا میں ہے۔ اس لئے وہ اس کی سسرال ہے۔ دلہن بدائی کے بعد چار کہاروں کی ڈولی پر چڑھ کر سسرال جاتی ہے۔ میت کو بھی چار لوگ کندھا دیتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں بدائی کا منظر بہت دردناک ہوتا ہے۔ میکے، سسرال اور بدائی کے اس تلازمے کا کبیر کی شاعری میں بہت بڑا مقام ہے۔ بابل کے گیت اسی تلازمے کی دین ہیں۔ اسی کی بدولت کلام کبیر میں حزن و گداز پیدا ہوتا ہے اور پڑھنے اور سننے والا اس کے تغزل میں ڈوب جاتا ہے۔

کبیر داس مرد عشق اسی کو مانتے ہیں جو کارزار عشق میں ڈٹا رہے، پرزے، پرزے ہو جائے لیکن میدان نہ چھوڑے:

کبیر سُرا تب ہیں پر کھیلے لڑے دھڑی کے ہیت
پر جا پر جا ہوئے پڑے تو نہ چھاڑے کھیت

حواشی

۱۔ کبیر حد چھاڑ بیحد گیا، کیا سُن اسنان
مُنی جن محل نہ پاوئی تہاں کیا بسرام

۲۔ دینی اور سیاسی اقتدار کی تفریق کا تصور قرآن و سنت کی روشنی میں، سید قدرت اللہ کاظمی، مقالہ، "اسلام اور عصر جدید"، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دلی، جلد / ۳، صفحہ ۱۱۶

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے راقم الحروف کی کتاب خسرو نامہ، مکتبہ جامعہ، نئی دہلی۔

قمر خاکوانی

خبر متواتر کی شرائط میں
علماء اصول کے مابین اختلاف

لفظ متواتر کا مادہ "وتر" ہے جو لفظ "شفع" کی ضد ہے جیسے اس آیت سے ظاہر

"والشفع والوتر"(۱)

اتر کا اصل وترا تھا پھر تا، واؤ سے تبدیل ہو گیا۔ یہ لفظ وتر سے تفاعل کے صیغہ پر
اہل لغت کے نزدیک تواتر سے مراد اشیاء کا یکے بعد دیگرے کچھ وقفہ کر کے آنا
جیسے عربی میں ایک محاورہ ہے "جاوا تتری" جس کے معنی ہیں وہ یکے بعد دیگرے
دوسرے کے پیچھے آئے۔(۲)

اصطلاح میں خبر متواتر سے مراد ہر وہ خبر ہے جس کے راوی اتنے کثیر تعداد
وں کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا محال ہو، اور اس جماعت کی خبر سے سامع کو واقعہ
طرح علم ہو جائے جیسے وہ خود اسے آنکھوں سے دیکھ رہا ہو اور کانوں سے سن رہا
ز وہ اس خبر کی تصدیق کے لئے کسی اور ذریعہ کا محتاج نہ ہو۔(۳)

محمد باقر خاں خاکوانی، اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، جامعہ بہاء الدین
ملتان (پاکستان)

خبر متواتر میں سات شرائط ایسی ہیں جن پر تمام علماء اصول متفق ہیں۔

۱۔ راویوں کا کثیر تعداد میں ہونا۔

۲۔ راویوں کا صاحب عقل ہونا۔

۳۔ راویوں کا خبر سے حصول علم کی خواہش رکھنا۔

۴۔ راویوں کو خبر کا یقینی علم ہونا۔

۵۔ راویوں کے حصول علم کا ذریعہ ان کے اپنے حواس ہونا۔

۶۔ راویوں کی خبر کا تصدیق کے لئے کسی اور ذریعہ کا محتاج نہ ہونا۔

۷۔ مندرجہ بالا شرائط کا خبر کے تمام ادوار میں باقی رہنا۔(۴)

اگر کسی خبر میں یہ تمام شرائط موجود ہیں تو وہ خبر متواتر ہے اور کوئی ایک شرط بھی نہیں تو وہ خبر متواتر شمار نہیں ہوگی۔

علماء اصول کے نزدیک کسی خبر میں راویوں کی تعداد کو امام غزالی نے تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ناقص تعداد ۲۔کامل تعداد ۳۔زائد تعداد

پہلی قسم میں راویوں کی تعداد اتنی قلیل ہوتی ہے کہ ان کی بیان کردہ خبر سے سامع کو علم حاصل ہی نہیں ہوتا۔ دوسری قسم میں راویوں کی تعداد اتنی ہوتی ہے کہ خبر سے علم حاصل ہو جاتا ہے اور تیسری قسم میں راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ اس تعداد کے بعض حصے کی خبر سے بھی علم حاصل ہو جاتا ہے اور باقی تعداد مزیدگی کا باعث بنتی ہے۔ امام صاحب کی رائے میں راویوں کی تعداد اگر کامل ہوگی تو ان کی خبر سے علم حاصل ہو سکے گا اور ناقص تعداد کی صورت میں شک وشبہ باقی رہے گا، لیکن یہ امر ابھی تک واضح نہیں ہو سکا کہ کامل تعداد کتنی ہونی چاہئیے، یعنی کتنے راوی کسی خبر کو بیان کریں تو وہ کامل تعداد شمار ہوگی۔(۵)

جمہور علماء اصول کی رائے میں خبر متواتر بھی ایسی خبر ہے جس سے علم

حاصل ہوتا ہے، بلکہ علم یقینی حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس خبر میں بھی تعداد راوی کا تعین ضروری ہے کیوں کہ جس خبر پر دینی مسائل کی بنیاد رکھی جائے اور اس کا منکر بھی علماء کے نزدیک کافر شمار ہو، (۷) اس خبر میں راویوں کی تعداد کا تعین کرنا ایک لازمی امر ہے اور اس مسئلہ پر علماء اصول نے سیر حاصل بحث کی ہے۔ زیر نظر مقالہ میں خبر متواتر میں راویوں کی تعداد کے بارے میں محدثین کے موقف سے ہٹ کر صرف علماء اصول کی آراء کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

خبر متواتر میں راویوں کی تعداد کے بارے میں علماء اصول کے مابین پانچ آراء متداول ہیں جو درج ذیل ہیں۔

۱۔ علماء کی آراء
۲۔ معتزلہ کی رائے
۳۔ قاضی ابو بکر کا موقف
۴۔ احناف کا نقطہ نظر
۵۔ جمہور کی رائے

ان آراء کی تفصیل بیان کرنے سے قبل یہ امر محل نظر رہے کہ علماء کے درمیان خبر متواتر میں راویوں کی تعداد میں اختلاف کا سبب اصل میں خبر متواتر کی تعریف ہے۔ کیوں کہ جمہور کے نزدیک خبر متواتر ایسی خبر ہے جس سے سامع کو علم حاصل ہو جائے جیسے الباجی لکھتے ہیں:

"کل خبر وقع العلم لمخبره ضرورة من جهة الاخبارية۔" (۸)

(ہر وہ خبر جس سے سامع کو علم ضروری حاصل ہو جائے اور وہ کسی اور ذریعے کی محتاج نہ ہو۔)

اس تعریف کی روشنی میں بعض علماء کے نزدیک دو راویوں کی خبر سے بھی علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے، اور بعض کے نزدیک سیکڑوں راویوں کی تعداد سے یہ علم حاصل

ہو تا ہے اور کچھ کی رائے میں سو سے کم یعنی دس بیس تیس وغیرہ راویوں کی خبر سے بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اور وہ خبر ان کے نقطہ نظر کے مطابق خبر متواتر ہے۔ اور یہی حصول علم کی شرط علماء میں خبر متواتر میں راویوں کی تعداد کے بارے میں اختلاف کا باعث ہے۔

ا۔ علماء کی رائے

اصول فقہ کی کتب میں بعض علماء کی آراء تو بیان کی گئی ہیں لیکن ان میں اکثر کے اسماء اور فرقوں کے بارے میں کوئی ذکر نہیں، لیکن یہ امر باعث حیرت ہے کہ کوئی کتاب بھی ایسی نہیں جس میں ان آراء کا ذکر نہ ہو۔ ان علماء کی رائے میں دو راویوں سے لے کر تین صد تیرہ تک کی خبر، متواتر شمار ہو سکتی ہے۔ یعنی دو راویوں کی خبر بھی متواتر شمار ہو گی، تین کی بھی، چار کی بھی، سات کی بھی، دس کی بھی، بارہ کی بھی، بیس کی بھی، پچاس کی بھی اور ستر کی بھی متواتر شمار ہو سکتی ہے اور ہر عدد کی شرط رکھنے والا اپنی ایک خاص دلیل رکھتا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(الف) دو یا تین راویوں کی شرط

بعض علماء کے نزدیک دو یا تین راویوں کی خبر بھی متواتر شمار ہو گی جس طرح ابن حزم ظاہری لکھتے ہیں:

وقالت طائفة لایقبل إلا من ثلاثة لقول علیه الصلاة والسلام "حتی یقول ثلاثة ذوی الحجی من قومه أنه قد نزل به جائحة۔"(۹)

"وقالت طائفة لایقبل إلا من اثنین۔" (۱۰)

ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ تین راویوں کی روایت خبر متواتر شمار ہو گی اور وہ اس حدیث نبوی ﷺ سے استدلال کرتا ہے، "یہاں تک کہ قوم کے تین معتبر لوگ

شہادت دیں کہ اس جگہ آفت نازل ہوئی تھی۔۔۔۔" لیکن بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ دو آدمیوں کی روایت بھی خبر متواتر شمار ہو سکتی ہے۔

(ب) چار راویوں کی شرط

بعض علماء متواتر کے لئے چار راویوں کی شرط عائد کرتے ہیں: کہ ایسی خبر جس کو ہر طبقہ میں چار راوی روایت کر رہے ہوں متواتر شمار ہو گی، اور وہ راویوں کی تعداد کو زنا کے گواہوں کی تعداد سے قیاس کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک شریعت میں چار راویوں کی شہادت پر اعتماد کر کے کسی شخص کو سنگ سار یا سو کوڑے مارے جاسکتے ہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ چار آدمیوں کی گواہی سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے اور اسی طرح چار راویوں کی خبر سے بھی علم یقینی یا علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے، لہٰذا خبر متواتر میں چار راویوں کی شرط ضروری ہے۔(۱۱)

(ج) سات راویوں کی شرط

بعض علماء سات راویوں کی شرط عائد کرتے ہیں۔ ان کے نقطۂ نظر کے مطابق جب کسی برتن میں کتا منہ مار جائے تو شریعت کی رو سے وہ برتن ناپاک ہو جاتا ہے اور اس برتن کو ایک یا دو دفعہ دھونے سے وہ برتن پاک نہیں ہو جاتا بلکہ برتن میں ناپاکی کے شک کو ختم کرنے اور طہارت کا یقین حاصل کرنے کے لیے سات مرتبہ دھونا لازم ہے جیسے حدیث میں وارد ہے۔

"اذا شرب الكلب في أناء أحدكم فليغسله سبعاً"(۱۲)

(جب کتا تم میں سے کسی کے برتن سے کچھ پی لے تو وہ اپنے برتن کو سات مرتبہ دھوئے)

ان علماء کی رائے میں سات مرتبہ دھونے سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے کہ برتن صاف ہے۔ اس لئے اس حدیث پر قیاس کرتے ہوئے اگر کسی روایت کو سات

راوی بیان کر رہے ہوں تو اس سے بھی علم یقینی حاصل ہوگا اور وہ خبر متواتر ہوگی۔(۱۳)

(د) دس راویوں کی شرط

چند علماء اس طرف بھی راغب ہیں کہ دس راویوں کی خبر سے حصول علم ممکن ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں دس کے عدد کو کامل قرار دیا ہے جیسے قول باری تعالیٰ ہے:

"تلک عشرۃ کاملۃ۔"(۱۴)

(اس طرح یہ مکمل دس دن ہیں)

اس طرح امام غزالی کی عدد کامل والی شرط بھی پوری ہوتی ہے لہٰذا جس روایت کو دس راوی ابتداء تا انتہا روایت کر رہے ہوں وہ خبر متواتر شمار ہوگی۔(۱۵)

(ھ) بارہ راویوں کی شرط

کچھ علماء کے نقطۂ نظر کے مطابق بارہ رایوں سے کم کی خبر، متواتر شمار نہ ہوگی۔ان کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم میں بارہ نقیب بھیجے تھے جیسا کہ ارشاد ہے:

"وبعثنا منهم اثنی عشرۃ نقیبا"(۱۶)

(اوران میں بارہ نقیب مقرر کئے تھے)

اس تعداد کو اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی نے معتبر ٹھہرایا اور ان کی خبر کو قبولیت بخشی اور اگر بارہ سے کم کی خبر سے علم حاصل ہو سکتا تو اللہ تعالیٰ ان سے کم تعداد بھی بھیج سکتے تھے لیکن اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ یہ تعداد حتمی ہے اور اس میں کمی بیشی کا امکان نہیں۔اسی پر قیاس کرتے ہوئے اگر کسی معاملے کی خبر بارہ آدمی دے رہے ہوں تو وہ خبر متواتر شمار ہوگی اور ان سے کم کی تعداد کی روایت خبر واحد شمار ہوگی۔(۱۷)

(و) بیس راویوں کی شرط

ایک گروہ کی رائے میں بیس سے کم افراد کی روایت متواتر شمار نہیں ہوگی۔ وہ قرآن کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

"إن یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مأتین" (۱۸)

(اگر بیس آدمی تم میں صابر ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے)

ان کے نقطۂ نظر کے مطابق بیس کا عدد ایسا ہے کہ اگر اس تعداد میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کسی طرف سے بھیجیں تو ان کی بات کو ماننا اور ان پر ایمان لے آنا ضروری ہے اور اگر ان پر ایمان نہ لایا جائے تو مخالفین سے قتال واجب ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بیس راویوں کی خبر سے بھی علم ضروری حاصل ہوتا ہے اس لئے خبر متواتر میں بیس راویوں کی شرط لازم ہے۔ (۱۹)

(ز) چالیس سے تین صد تیرہ راویوں کی شرط

بعض علماء اہل جمعہ کی تعداد کا اعتبار کرتے ہوئے چالیس کی شرط عائد کرتے ہیں اور چند کی رائے میں پچاس راویوں کی تعداد سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے اور وہ قسامت میں قسم کھانے والوں کی تعداد سے قیاس کرتے ہیں۔ کچھ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں جس میں وہ کوہ طور پر جاکر اللہ کے احکامات لانے لگے تو ستر آدمیوں کو ساتھ لے گئے جیسے قرآن مجید میں وارد ہے۔

واختار موسیٰ قومه سبعين رجلاً لميقاتنا (۲۰)

(اور حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی قوم کے ستر آدمیوں کو منتخب کیا تاکہ وہ ہمارے مقرر کئے ہوئے وقت پر حاضر ہوں)

لہٰذا ان کی رائے میں ستر آدمیوں کی روایت سے علم حاصل ہو سکتا ہے، اس لئے وہ خبر متواتر کے لئے ستر راویوں کی شرط عائد کرتے ہیں۔ معدودے چند علماء ایسے

بھی ہیں جو اصحاب بدر کی تعداد سے قیاس کرتے ہوئے تین صد تیرہ کی شرط عائد کرتے ہیں کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اصحاب کو ساتھ لیا تھا تاکہ وہ گواہ رہیں کہ مشرکین آپ کے ساتھ کیسا سلوک کرتے ہیں۔ لہٰذا خبر متواتر کے لئے بھی اتنے ہی راوی ضروری ہیں۔(۲۱)

۲۔ معتزلہ کی رائے

خبر متواتر میں راویوں کی تعداد کے بارے میں معتزلہ میں چار آراء متداول ہیں، پہلی رائے ابراہیم بن یسار ابو اسحاق نظام کی ہے جو معتزلہ کے ائمہ میں سے ہیں۔ دوسری رائے ابو علی الجبائی کی ہے، تیسری رائے ابو عبدالرحمان کی ہے اور چوتھی رائے ابوالہذیل لعلاف کی ہے۔ ذیل میں ان کی تفصیل درج کی جاتی ہے۔

(الف) نظام کی رائے

نظام کی رائے میں ایک راوی کی روایت شدہ خبر بھی خبر متواتر شمار ہو سکتی ہے اگر قرائن اس کے مطابق ہوں۔(۲۲) یعنی اگر ایک آدمی کی خبر کے ساتھ قرینہ بھی ہو تو وہ خبر متواتر ہے۔ قرینہ سے مراد واضح نشانی ہے۔ مثلاً کسی شہر میں یا بڑے بازار میں ایک دکاندار کو ایک عام شخص نے خبر دی کہ اس کے محلہ کے ایک شخص زید کا بیٹا آج فوت ہو گیا ہے۔ وہ دکاندار جب اس طرف سے گزرا تو گھر سے رونے پیٹنے کی آوازیں آرہی تھیں اور گھر سے کچھ لوگ ایک چارپائی پر میت ڈال کر اسے قبرستان کی طرف لے جارہے تھے۔ مزید یہ کہ زید بھی جنازہ کے پیچھے غم زدہ حال میں چل رہا تھا اور لوگ اس سے تعزیت کر رہے تھے۔ اب اس قرینہ اور اس ایک آدمی کی خبر سے اس دکاندار کو اس امر کا یقین ہو گیا کہ زید کا بیٹا فوت ہو گیا ہے، حالاں کہ اس نے میت کی شکل بھی نہیں دیکھی تھی اور اسے خبر دینے والا صرف ایک راوی تھا۔ اس لئے نظام معتزلی کے نزدیک اگر ایک راوی کی خبر کی قرائن شہادت دے رہے ہوں تو اس سے علم ضروری حاصل ہو جاتا ہے اور وہ بھی خبر متواتر شمار ہو گی۔ اس رائے سے امام غزالی اور

امام الحرمین الجوینی بھی اتفاق کرتے ہیں۔(۲۳)

(ب) ابو علی الجبائی کی رائے

معتزلہ کے ایک اور امام ابو علی الجبائی، بعض شافعیہ اور ابو الطیب الطبری کے نقطۂ نظر کے مطابق چار سے زیادہ راوی اگر کسی خبر کو ابتداء سے انتہا تک روایت کریں تو ان کی خبر، متواتر شمار ہو گی۔(۲۴) جس طرح ابو الحسین المصری لکھتے ہیں:

"ومنها أن كيون المخبرون اكثر من أربعة"(۲۵)

(اور خبر متواتر کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے راوی چار سے زیادہ ہوں)

ان کی رائے کے مطابق شریعت اسلامی میں لعان میں اگر ایک آدمی کی پانچ مرتبہ قسم کھانے سے اس کی سچائی ثابت ہو جاتی ہے اور تمام لوگوں کو اس کی خبر سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے، تو پانچ آدمیوں کی خبر سے بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اور ان کی روایت شدہ خبر بھی متواتر کہلائے گی۔ ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت اسلامی میں گواہوں کی زیادہ سے زیادہ تعداد چار ہے۔ یعنی زنا کے جرم میں چار گواہوں کی شہادت ضروری ہے۔ اس لئے جب چار سے زیادہ اشخاص کسی امر کی خبر دیں گے تو اس سے علم حاصل ہو گا اور وہ روایت خبر متواتر شمار ہو گی۔(۲۶)

(ج) ابو عبد الرحمان کی رائے

ابو عبد الرحمان معتزلی کی رائے میں کوئی خبر اگر پانچ سے دس معصوم راوی ابتداء سے انتہا تک بیان کریں، تو وہ روایت خبر متواتر شمار ہو گی لیکن اگر وہ راوی معصوم نہیں تو پھر وہ متواتر شمار نہیں ہو گی۔(۲۷)

(د) ابو الہذیل العلاف کی رائے

ابو الہذیل العلاف بصرہ میں معتزلہ کا استاد تھا، اس کا موقف یہ ہے کہ اگر کسی

خبر کو بیں یا اس سے زیادہ راوی شروع سے آخر تک روایت کر رہے ہوں تو وہ خبر متواتر ہو گی اور وہ اس سلسلہ میں سورہ انفال کی آیت نمبر ۶۵ سے استدلال کرتا ہے جو سابقہ اوراق میں گزر چکی ہے۔(۲۸)

۳۔ قاضی ابو بکر کی رائے

قاضی ابو بکر کی رائے میں چار سے زیادہ راویوں کی خبر موجب علم ہے جیسے امام الحرمین لکھتے ہیں:

و قال القاضی : إعلم ان عددهم یزید علی اقصی العدد المرعی فی بینات الشریعة وزعم أن أخبار الأربعة لایتضمن العلم فانه عدد بینة الزنا۔(۲۹)

(اور جان لو کہ خبر متواتر میں راویوں کی تعداد شریعت میں مطلوب گواہوں کی تعداد سے زیادہ ہو اور ان کے نزدیک چار آدمیوں کی خبر موجب علم نہیں کیونکہ زنا میں گواہوں کی تعداد چار ہے)

اور قاضی صاحب کی رائے میں یہ امر تو یقینی ہے کہ چار آدمیوں کی روایت کردہ خبر، متواتر نہیں شمار ہو سکتی کیوں کہ زنا کے جرم کو ثابت کرنے کے لئے چار گواہوں کی شرط ہے اور پھر ان گواہوں کا تزکیہ بھی ضروری ہے اور جس تعداد کا تزکیہ ضروری ہو اس سے حصول علم ممکن نہیں۔ اس لئے ان کے نقطۂ نظر کے مطابق اگر راوی چار سے زیادہ ہوں اور ان کے ساتھ قرائن بھی موجود ہوں تو وہ خبر موجب علم ہے اور وہی خبر متواتر شمار ہو گی۔(۳۰)

اور اگر خبر کو چار سے زیادہ راوی روایت کریں لیکن ان کے ساتھ قرائن نہ ہوں تو کیا خبر موجب علم ہو گی تو قاضی ابو بکر اس بارے میں خاموش ہیں لیکن اس بارے میں ان کی رائے قطعی ہے کہ چار راویوں کی خبر سے نہ تو علم حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ متواتر شمار ہو گی۔(۳۱)

۴۔ احناف کی رائے

احناف خبر متواتر کو شرعی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔اس لئے ان کی رائے میں خبر متواتر کے راوی اتنے کثیر تعداد میں ہوں کہ ان کا شمار نہ کیا جاسکے جیسے فخر الاسلام البزدوی رقم طراز ہیں:

"وذلک الامام فخرالدین۔ والحق أن عددهم غیر محصور"(۳۳)

اور امام فخر الدین فرماتے ہیں کہ متواتر کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے راویوں کی تعداد کا احاطہ نہ ہو سکے۔اسی شرط کو مشہور مالکی فقیہ القرافی نے خبر متواتر کی تعریف میں سمودیا ہے،وہ لکھتے ہیں:

"خبر أقوام عن أمر محسوس یستحیل توطئوهم علی الکذب عادة" (۳۴)

(اسے کثیر گروہ کی کسی محسوسات کے بارے میں ایسی خبر، جن پر عادۃً جھوٹ پر متفق ہونے کا گمان نہ ہو سکے)

اس لئے احناف کے اس موقف میں ان کے ساتھ بعض شافعی اور مالکی علماء بھی شامل ہیں، اور ان کی رائے میں یہ کثرت شروع سند سے آخر تک چلتی رہے اور ایسے محسوس ہو کہ ابتداء، درمیان اور انتہا سند تک یہ کثرت برابر ہے اور کہیں بھی کمی محسوس نہ ہو اور اگر یہ کثرت سند کے کسی درجہ میں بھی کم ہو گئی تو وہ خبر، متواتر کی شرائط پر پوری نہیں اترے گی۔(۳۵)

۵۔ جمہور کا موقف

جمہور علماء اصول، جس میں شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ، ظاہریہ اور بعض دیگر مذاہب شامل ہیں، کی رائے میں خبر متواتر میں راویوں کی تعداد کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔

ان کے نزدیک ہر وہ تعداد جس پر عادۃً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان نہ ہو، اگر کسی خبر کو روایت کر رہی ہے تو وہ خبر متواتر شمار ہوگی۔ اس میں راویوں کی کوئی متعین تعداد نہیں ہو سکتی جیسا البدخشی لکھتے ہیں:

"أن يبلغ عدد المخبرين مبلغايمتنع بحسب المادة أن يتواطئو على الكذب۔"(۳۶)

(اور خبر متواتر میں راویوں کی تعداد اتنی ہونی چاہیے جس پر عادۃً جھوٹ پر متفق ہونے کا امکان نہ ہو)

جمہور کے نقطۂ نظر کے مطابق تواتر میں مخبرین کی تعداد متعین نہیں کی جاسکتی۔ نہ کم سے کم، نہ زیادہ سے زیادہ کیوں کہ تواتر سے علم یقینی یا علم ضروری حاصل ہوتا ہے۔ یہ کتنے اشخاص کے خبر دینے سے حاصل ہوتا ہے اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے اور اس تعداد کے جاننے کی کوئی صورت بھی نہیں۔

امام غزالی نے اس کو ایک مثال سے سمجھایا ہے۔ بازار میں ایک شخص کے قتل کا واقعہ پیش آتا ہے۔ مقام قتل سے کچھ لوگ آکر اس کے قتل کے بارے میں ہمیں خبر دیتے ہیں۔ ان میں سے جب پہلا شخص خبر دیتا ہے تو اس سے ہمارے ظن کو تحریک ہوتی ہے۔ جب دوسرا تیسرا شخص اس بات کو دہراتا ہے تو اس ظن کی توثیق ہو جاتی ہے اور جوں جوں مخبرین کی تعداد میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اس خبر کی مزید تصدیق ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ یہ خبر اتنی مشہور ہو جاتی ہے کہ تمام لوگ اس کے ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور انہیں کسی قسم کا شک اور تردد نہیں رہتا۔ اب اس خبر پر ہمیں یقین کس لحظہ حاصل ہوا اس امر کا ادراک اور تعین کرنا بہت دشوار امر ہے کیوں کہ کسی خبر کے بارے میں یقین کی قوت آہستہ آہستہ بڑھتی ہے اور اس تدریج کا کسی کو علم نہیں ہو سکتا، جیسے بچہ بالغ ہو جاتا ہے، صبح کی روشنی بڑھتے بڑھتے حد کمال کو پہنچ جاتی ہے اور زمین کو روشن کر دیتی ہے۔ اس تدریجی ترقی کے مراحل کا علم انسانی

طاقت سے ماوراء ہے۔(۳۷)

جہاں تک معترضین کا یہ سوال ہے کہ جب تک کسی خبر کے راویوں کی کم از کم تعداد کا علم حاصل نہ ہو تب تک اس خبر سے علم کیسے حاصل ہو سکتا ہے تو جمہور اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم یقین کے ساتھ جانتے ہیں کہ روٹی پیٹ بھرتی ہے، پانی پیاس بجھاتا ہے، شراب سے نشہ طاری ہوتا ہے، لیکن ہمیں یہ معلوم نہیں کہ یہ اثرات کم سے کم کتنی مقدار کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں کیوں کہ یہ مختلف اشخاص کے مزاج اور طبیعتوں پر منحصر ہے۔اسی طرح خبر متواتر مخبرین کی تعداد کا تعین بھی مشکل ہے۔(۳۸)

جہاں تک مختلف علماء کی آراء کا تعلق ہے جس میں انہوں نے دو سے تین صد تیرہ تک کی تعداد کا تعین کیا ہے تو اس کے بارے میں جمہور کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بے شمار عددوں کا ذکر کیا ہے، لیکن قرآن مجید میں کہیں بھی ان اعداد سے یہ ثابت نہیں کہ ان کا تعلق کسی روایت کے قبول یارد سے ہے یا یہ اعداد روایات میں راویوں کی تعداد سے متعلق ہیں اور اسی طرح قسامت، جمعہ کی تعداد یا اصحاب بدر سے قیاس کرنا قرآن سے قیاس کی طرح قیاس مع الفارق ہے اور ان لوگوں کے پاس اپنے موقف کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے۔(۳۹)

اگر ایک راوی کی خبر کے ساتھ قرینہ کی شرط کو مان لیا جائے تو یہ عمومی طور پر دیکھا گیا ہے کہ قاضی کی عدالت میں مختلف اشخاص اپنا سر پیٹ رہے ہوتے ہیں، ہزار وقطار رو رہے ہوتے ہیں، کپڑے پھاڑ رہے ہوتے ہیں تاکہ اپنی مظلومیت کو واضح کر سکیں، لیکن ان کے اس قرائن کے باوجود وہ خبر متواتر شمار نہیں ہو سکتی۔اس لئے نظام کی یہ رائے قرین قیاس نہیں۔(۴۰)

جہاں تک ابو عبدالرحمان کی پانچ سے دس تک معصومین کی شرط ہے تو یہ ان دو وجوہ کی وجہ سے باطل ہے، پہلی یہ کہ معصوم کی خبر سے ویسے ہی علم حاصل ہو جاتا

ہے اور اس کے لئے تواتر کی شرط ہی نہیں اور دوسرے یہ کہ کسی کے معصوم ہونے کا فیصلہ کون کرے گا جب کہ وحی کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔(۴۱)

جمہور علماء نے تمام سابقہ آراء میں بیان کردہ دلائل کا بہت تفصیلی جواب اپنی کتب میں دیا ہے۔(۴۲) اور ان کی رائے میں خبر متواتر میں راویوں کی تعداد کا کسی طرح بھی تعین نہیں کیا جاسکتا۔

خبر متواتر میں راویوں کا مذہب

علماء اصول نے خبر متواتر میں راویوں کے مذہب کے بارے میں بھی تمام امور کو واضح کیا ہے اور اس مسئلہ پر ان میں دو آراء ہیں:

۱۔ احناف اور بعض شافعیہ کی رائے

۲۔ جمہور کا موقف

۱۔ احناف اور بعض شافعیہ کی رائے

احناف کی رائے میں تمام طبقات میں راویوں کا مسلمان اور عادل ہونا ضروری ہے، جیسا عبدالعلی بحرالعلوم لکھتے ہیں:

"قد شرط قوم ومنهم فخر الاسلام العدالة والاسلام"(۴۳)

(اور کچھ لوگ جن میں فخر الاسلام البزدوی ہیں، خبر متواتر کے راویوں میں عدالت اور اسلام کی شرط لگاتے ہیں)

شافعیہ میں ابن عبدان بھی یہی شرط عائد کرتے ہیں۔

"واشترط ابن عبدان من الشافعية الاسلام والعدالة"(۴۴)

(اور شافعیہ میں سے ابن عبدان اسلام اور عدالت کی شرط عائد کرتے ہیں)

احناف کی رائے میں خبر متواتر کے ذریعے ہمیں قرآن، زکوۃ کی مقدار، نماز کی رکعات اور اس طرح دین کی اہم بنیادی باتیں موصول ہوئی ہیں اور ان کے نزدیک

خبر متواتر کا منکر کافر ہے۔ جب کسی خبر پر ہم اس حد تک اعتماد کرتے ہیں اور اس سے دین کی بنیادوں کو ثابت کرتے ہیں تو یہ امر لازم ہے کہ اس کے راوی تمام مسلمان ہونے چاہیں کیوں کہ کفار کی اسلام دشمنی ڈھکی چھپی نہیں۔ اس لئے ان کی روایت کردہ خبروں کو خبر متواتر شمار نہیں کیا جائے گا چاہے ان کی تعداد بے شمار ہی کیوں نہ ہو۔(۴۵)

جمہور کا موقف

راویوں کے مذہب کے بارے میں جمہور کا یہ موقف ہے کہ ان میں مسلمان یا عدالت کی شرط لایعنی ہے۔ ابن قدامہ لکھتے ہیں:

"لیس من شرط التواتر أن یکون المخبر ون مسلمین ولاعدولة"(۴۶)

(خبر متواتر کے راویوں میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ مسلمان ہوں اور عادل ہوں)

جمہور احناف کے برعکس خبر متواتر کی اساس عادت اور تجربہ کو قرار دیتے ہیں اور اس کی مشروعیت کو قرآن وسنت سے ثابت نہیں کرتے۔ اس لئے ان کی رائے میں خبر متواتر کے راوی کے لئے اسلام اور عدالت کی شرط ضروری نہیں ہے۔

جمہور کی رائے میں جب بھی کسی خبر میں راویوں کی اتنی تعداد ہو کہ ان کا عادۃً جھوٹ پر متفق ہونا محال نظر آرہا ہو تو وہ خبر متواتر ہے، اور اس میں مسلمان یا کافر کا کوئی سوال نہیں مثلاً اہل قسطنطنیہ کی کثیر تعداد اگر اپنے شہر کے کسی واقعہ کے بارے میں اطلاع دے رہی ہو، تو اس کی خبر بھی متواتر شمار ہوگی چاہے وہ تمام کافر ہی کیوں نہ ہوں یا ان میں بعض ہی کافر ہوں۔(۴۷)

ان تمام نقطہ ہائے نظر کا مطالعہ کرنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ

خبر متواتر میں راویوں کی تعداد کے بارے میں جمہور کا موقف بہت مضبوط اور عقلی و نقلی دلائل پر قائم ہے کیوں کہ تمام انسانوں کی طبیعتیں مختلف ہوتی ہیں اور کسی کو چند راویوں کی خبر سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے اور بعض کو بے شمار راویوں کی خبر سے یہ علم حاصل ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں تعداد کا تعین کرنا بہت مشکل امر ہے اور اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے۔

جہاں تک راوی میں اسلام اور عدالت کی شرط ہے تو اس مسئلہ میں احناف کا موقف راجح ہے کیوں کہ جب خبر متواتر پر دین کی بنیاد رکھی جائے گی اور یہی وہ خبر ہے جس کے ذریعے ہمیں قرآن مجید، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارک، صحابہ کرام کا وجود، غزوات وغیرہ تمام دینی معاملات کا علم حاصل ہوتا ہے تو یہ امر ضروری ہے کہ دینی احکام کی بنیاد بھی دین دار راویوں کی روایت پر ہو اور کافر یا لادین راویوں کی روایت پر دین کی بنیاد رکھنا دین کو ڈھانے کے مترادف ہے، اس لئے راویوں میں اسلام اور عدالت کی شرط ضروری ہے۔ (واللہ اعلم)

حوالہ جات

۱۔ الفجر، ۳

۲۔ ابن منظور الافریقی، لسان العرب، تحقیق علی شیری، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ھ، کتاب الواو باب الراء

۳۔ طوفی نجم الدین ابن ربیع۔ شرح مختصر الروضۃ، بیروت، موسسۃ الرسالۃ ۱۹۸۸ء، ۲/ ۷۳۔ نیز ملاحظہ فرمائیں عضد الدین ایجی شرح مختصر ابن الحاجب، مصر، مطبعۃ الکبریٰ الامیریہ، ۱۳۱۸ھ، ۲/ ۵۱

۴۔ عبدالعلی بحر العلوم، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت،

قم منشورات الرضی، تاریخ ندارد۔ ۲/۱۱۵ نیز ملاحظہ فرمائیں ابن نجار الفتوحی، شرح الکواکب المنیر تحقیق وہبہ الزحیلی وغیرہ، مکہ مکرمہ، کلیۃ الشریعۃ والدراسات الاسلامیۃ، الکتاب الخامس۔ ۲/۳۲۵

۵۔ غزالی امام محمد بن محمد، المستصفیٰ من علم الاصول، مصر، مکتبہ تجاریہ کبریٰ، ۱۳۵۶ھ، ۱/۸۷

۶۔ ظاہری ابن حزم، الاحکام فی اصول الاحکام، مصر، مکتبہ الخانجی، ۱۳۴۵ھ، ۱/۱۰۴

۷۔ بزدوی فخر الاسلام، اصول البزدوی، کراچی، نور محمد تجارت کتب، تاریخ ندارد۔ /۱۵۱

۸۔ باجی ابوالولید المالکی، احکام الفصول فی احکام الاصول، تحقیق عبداللہ محمد الجبوری، بیروت۔ موسسۃ الرسالہ ۱۹۸۹ء۔ /۲۳۵ نیز ملاحظہ فرمائیں ارموی سراج الدین محمود، التحصیل من المحصول، بیروت۔ موسسۃ الرسالہ ۱۹۸۸ء، ۲/۹۵، ابن قدامہ، روضۃ الناظروجنۃ المناظر، قاہرہ، مطبعہ السلفیہ ۱۳۹۱ھ۔ /۴۸

۹،۱۰۔ ظاہری، الاحکام ،۱/۱۰۵ نیز ملاحظہ فرمائیں محمد امین شنقیطی، مذکرہ فی اصول الفقہ، قاہرہ، مکتبہ ابن تیمیہ، تاریخ ندارد۔ /۱۱۹

۱۱۔ عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت ۲/۱۷ نیز ملاحظہ فرمائیں۔ النساء، ۱۵۰

۱۲۔ امام بخاری، صحیح بخاری، کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل بہ شعر الانسان

۱۳۔ عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت، ۲/۱۱۷

۱۴۔ البقرہ

۱۵۔ سابقہ حوالہ ۲/۱۱۷

۱۶۔ المائدہ،۱۲

۱۷۔ آمدی سیف الدین، الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ، مطبع المعارف ۱۳۳۴ھ،۲/۳۹

۱۸۔ الانفال،۶۵

۱۹۔ آمدی،الاحکام،۲/۳۹نیز ملاحظہ فرمائیں ابن قدامہ، روضۃ الناظر/۵۱

۲۰۔ الاعراف،۱۵۵

۲۱۔ آمدی،الاحکام،۲/۳۹

۲۲۔ باجی، احکام الفصول/۲۴۳

۲۳۔ جوینی امام الحرمین، البرہان فی اصول الفقہ، قاہرہ، دار الانصار، ۱۴۰۰/۵۷۶تا۵۷۸

۲۴۔ باجی، احکام الفصول/۲۴۱

۲۵۔ بصری،ابوالحسین، المعتمد فی اصول الفقہ،بیروت،دارالکتب العلمیہ، ۱۴۰۲ھ،۲/۸۹

۲۶۔ عبدالعلی بحرالعلوم،فواتح الرحموت/۲/۱۶

۲۷۔ باجی، احکام الفصول،/۲۴۵

۲۸۔ ارموی، التحصیل،۲/۱۰۴نیز ملاحظہ فرمائیں۔ قرافی محمد بن ادریس شرح تنقیح الفصول، مصر،المطبعہ الخیریہ،۱۴۰۶ھ/۱۵۲

۲۹۔ جوینی، البرہان،/۵۷۰

۳۰ قرافی، شرح تنقیح الفصول/۱۵۲

۳۱۔ جوینی، البرہان،/۵۷۰

۳۲۔ بزدوی،اصول البزدوی /۱۵۰

۳۳۔ قرافی، شرح تنقیح الفصول،/۱۵۲

۳۴۔ حوالہ سابقہ، /۱۵۱

۳۵۔ نسفی، کشف الاسرار شرح المنار، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۰۷ھ، ۶/۲

۳۶۔ بدخشی محمد بن الحسن، شرح البدخشی، بیروت، دارالکتب العلمیہ، ۱۴۰۵ھ ۳۰۸/۲

شیرازی محمد بن اسحاق، اللمع فی اصول الفقہ، مکہ مکرمہ، مکتبہ محمد صالح منصور، ۱۳۲۵ھ /۱۶۴

۳۷۔ امام غزالی، المستصفی، ۱/۸۸

۳۸۔ ابن قدامہ، روضۃ الناظر، /۱۵۰

۳۹۔ ظاہری، الاحکام، ۱/۱۰۶

۴۰۔ باجی، احکام الفصول، /۲۴۳

۴۱۔ حوالہ سابقہ /۲۴۵

۴۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے۔ ارموی، التحصیل، ۲/ ۱۰۴

۴۳۔ عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت، ۱۱۸/۲

۴۴۔ ابن نجار فتوحی، شرح الکواکب المنیر، ۲/۳۳۹

۴۵۔ بزدوی، اصول البزدوی، /۱۵۱

۴۶۔ ابن قدامہ، روضۃ الناظر، /۵۱ نیز ملاحظہ فرمائیں شیرازی، کتاب اللمع، /۱۷۴

۴۷۔ شنقیطی، المذکرہ، /۱۲۰

۴۸۔ عبدالعلی بحرالعلوم، فواتح الرحموت، ۲/۱۱۹

سطوت ریحانہ

مولانا آزاد کا تصور دین

مولانا ابوالکلام (محی الدین احمد) آزاد کا شمار جدید ہندستان کے ان عظیم معماروں میں ہوتا ہے جنہوں نے نہ صرف اپنے وطن کو بیرونی تسلط سے آزاد کرانے کے لئے اپنی جان، مال اور تمام صلاحیتیں وقف کردی تھیں بلکہ اسے متحد رکھنے اور ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان بڑھتی خلیج کو پاٹنے کے لئے جی توڑ کوشش کی تھی۔

مولانا آزاد کا آبائی وطن دہلی ہے۔ آپ کے والد خیر الدین سنہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد بیرون ملک چلے گئے تھے۔ انہوں نے مختلف ممالک کا دورہ کرتے ہوئے آخر میں حجاز میں قیام کیا۔ وہیں ۱۸۸۸ء میں مولانا آزاد کی مکہ مکرمہ میں پیدائش ہوئی۔ آپ کا خاندان دینی و علمی لحاظ سے اعلیٰ مقام پر فائز تھا۔ آپ کی والدہ عربی النسل خاتون تھیں اور والد اسلامی علوم کے عالم اور عربی زبان کے ماہر تھے۔ چنانچہ آپ کی پرورش اور تعلیم و تربیت علمی اور دینی ماحول میں ہوئی۔ آپ نے باضابطہ کسی مدرسہ میں تو تعلیم حاصل نہیں کی لیکن ورثہ میں وہ کچھ

ڈاکٹر سطوت ریحانہ، معرفت ادارۂ تحقیق، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

پالیا تھا جو ایک عالم دین کسی مدرسہ سے حاصل کرتا ہے۔ پھر مسلسل مطالعہ اور تحقیق و جستجو سے آپ کی علمی صلاحیتوں کو جلا ملی۔

مولانا کی علمی، ادبی اور سیاسی زندگی کا آغاز صحافت سے ہوا۔ درجن بھر سے زیادہ رسالوں سے آپ کا تعلق کسی نہ کسی حیثیت سے رہا۔ بعض رسالے آپ نے خود نکالے، بعض رسالوں کی ادارت کی، اور بہت سے رسالوں میں آپ کے مضامین شائع ہوئے۔ آپ کے جاری کردہ رسالوں میں نیرنگ عالم سنہ ۱۸۹۹ء، المصباح سنہ ۱۹۰۰ء، لسان الصدق سنہ ۱۹۰۳ء، الہلال سنہ ۱۹۱۲ء اور البلاغ سنہ ۱۹۱۵ء قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ وہ احسن الاخبار، خدنگ نظر، الندوہ، وکیل اور دارالسلطنت وغیرہ کے مدیر رہے۔

مولانا آزاد نے سولہ سترہ سال کی عمر ہی سے ہندستانی سیاست میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا۔ آپ نے اپنی تحریروں کے ذریعہ ہندستانی عوام کو برطانوی تسلط کے خلاف ابھارا۔ آپ ہندو مسلم اتحاد کے زبردست داعی تھے۔ سنہ ۱۹۳۹ء میں کانگریس کے صدر بنائے گئے اور سات سال تک اس کی صدارت کی۔ سنہ ۱۹۴۷ء میں ملک کی آزادی کے بعد وزیر تعلیم بنائے گئے اور آخر تک اس عہدے پر فائز رہے۔ ۲۲ فروری سنہ ۱۹۵۸ء کو آپ کا انتقال ہوا۔

مولانا آزاد کی شخصیت کا تجزیہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ پر مذہبیت کا رنگ غالب تھا۔ آپ نے اپنی زندگی کے ہر میدان میں اس کو پیش نظر رکھا۔ نو عمری ہی میں آپ نے مذہبی موضوعات پر جلال الدین سیوطی کے بعض رسائل اور امام غزالی کی کتاب "منہاج العابدین" کا عربی سے اردو میں ترجمہ کیا تھا(۱)۔ پھر ماہنامہ "الندوہ" لکھنؤ کی معاون ادارت کے زمانے (۱۹۰۵ء-۱۹۰۶ء) میں آپ نے مصری دانشور فرید وجدی کی کتاب "المرأة المسلم" کا اردو ترجمہ "مسلمان عورت" کے نام سے کیا(۲)۔ اس کے علاوہ الہلال اور البلاغ میں بھی آپ

کے بہت سے مذہبی مضامین شائع ہوئے۔ ان میں عوائد ورسوم، العلوم الجدیدۃ والاسلام، حقیقت معجزات، اسلامی توحید اور مذاهب عالم، قانون نشو ونما اور قرآن، القول الثابت، القضاء فی الاسلام، اتحاف الخلف، البرہان، الدین الخالص اور الحرب فی الاسلام وغیرہ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔(۳)

مولانا کو شہرت و عظمت کے بام عروج پر پہنچانے میں آپ کے رسالے الہلال کا نمایاں کردار ہے۔ اس رسالے کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں آپ اپنے خیالات قرآن کریم کی روشنی میں پیش کرتے تھے۔ آپ اپنے مضامین میں کثرت سے قرآنی آیات کا استعمال کرتے تھے۔ بعض مضامین کے عنوان تک کے لئے آپ نے قرآنی آیات اور الفاظ کا انتخاب کیا۔ ایک مرتبہ بعض لوگوں نے اس پر اعتراض کیا تو آپ نے لکھا:

"جناب نے اس بنیادی اصول کو چھیڑ دیا جس پر ہم الہلال کی پوری عمارت کھڑی کرنا چاہتے ہیں، آپ کہیں کہ محراب خوش نما نہیں تو ممکن ہے کہ ہم بدل دیں لیکن اگر آپ کی خواہش ہے کہ بنیاد کا پتھر بدل دیا جائے تو معاف فرمایئے، اس کی تعمیل سے مجبور ہیں، انسانی اعمال کی خواہ کوئی شاخ ہو ہم اسے مذہب کی نظر سے دیکھتے ہیں، ہمارے پاس اگر کچھ ہے تو قرآن ہی ہے، اس کے سوا ہم اور کچھ نہیں جانتے"(۴)

الہلال کے بند ہو جانے کے بعد بھی مولانا آزاد نے تصنیف و تالیف سے تعلق منقطع نہیں کیا۔ آپ نے قرآن کی دعوت عام کرنے کے لئے تقریر و تحریر دونوں کا سہارا لیا۔ جس زمانے میں آپ کو برطانوی حکومت نے ڈیفنس ایکٹ کے تحت حدود بنگال سے نکل جانے کا حکم دیا تھا اور بعض دوسرے صوبوں میں

داخلے پر بھی پابندی عائد کردی تھی، کچھ عرصہ آپ کو صوبہ بہار کے شہر رانچی میں رہنے کا موقعہ ملا۔ اس عرصہ میں آپ نے کیا کیا علمی خدمات انجام دیں، مولانا سید سلیمان ندوی نے ان کا یوں تذکرہ کیا ہے:

"زمانۂ قیام رانچی میں ایک سال تک جامع مسجد میں انہوں نے مسلمانوں کو قرآن مجید کا درس دیا، زیادہ تر اوقات تالیف و تصنیف میں بسر ہوئے۔ ترجمان القرآن یعنی قرآن مجید کا مؤثر تفسیری ترجمہ اس زمانہ میں ختم ہوا، البیان تفسیر قرآن میں ایک جامع تصنیف کا سلسلہ تیئس پاروں تک پہنچا، فقہ اسلامی پر بغیر فریقانہ تعصب کے صرف کتاب و سنت کو پیش نظر رکھ کر متعدد رسائل الصلوٰۃ، الزکوٰۃ، الحج، النکاح ترتیب دیئے۔ سوانح مجددین کا سلسلہ شروع کیا، اور اس میں علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیم اور شاہ ولی اللہ دہلوی کے سوانح و مجتہدات قلم بند کئے۔ ایک رسالہ منطق اور بعض دوسرے عنوانات علمی پر تحریر کیا۔"(۵)

مذہبی موضوعات پر مولانا آزاد کا جو قابل قدر تحریری سرمایہ ہے اس میں سب سے اہم آپ کی شاہکار تفسیر ترجمان القرآن ہے، اس کی تالیف سے قبل آپ نے ایک طویل عرصہ قرآن میں غور و تدبر میں گزارا ہے، خود مولانا کا بیان ہے:

"کامل ستائیس برس سے قرآن میرے شب و روز کے فکر و نظر کا موضوع رہا ہے۔ اس کی ایک ایک سورت، ایک ایک مقام، ایک ایک آیت اور ایک ایک لفظ پر میں نے وادیاں قطع کی ہیں اور مرحلوں پر مرحلے طے کئے ہیں، تفاسیر و کتب کا جتنا مطبوعہ و غیر مطبوعہ ذخیرہ موجود ہے میں کہہ سکتا ہوں کہ اس کا بڑا حصہ میری نظر سے گزر چکا ہے، اور علوم قرآن کے مباحث و مقالات کا کوئی گوشہ نہیں جس کی طرف سے حتی الوسع ذہن نے تغافل اور جستجو نے تساہل کیا

ہو۔۔۔۔اس تمام عرصہ کی جستجو و طلب کے بعد قرآن کو جیسا کچھ اور جتنا کچھ سمجھ سکتا ہوں میں نے اس کتاب کے صفحوں پر پھیلا دیا ہے"(٦)

ترجمان القرآن کو عوام اور اہل علم دونوں طبقوں میں خراج تحسین پیش کیا گیا اور اسے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی، کسی نے اسے سر سید کی تفسیر قرآن کے بعد اردو میں دوسری کتاب قرار دیا جس کے ذریعے ہندستان کے حالات اور جدید ہندستانی ذہن کی ضرورتوں اور اس کی مسلمہ اقدار کو سامنے رکھ کر قرآن کے مطالب کو پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے(٧) تو کسی نے اسے ایک نئے طرز کے علم کلام کی بنیاد بتایا جس میں مذہب کا ایک وسیع تر انسانی پہلو پیش کیا گیا ہے،(٨)اور کسی نے اسے وہ روشن آئینہ قرار دیا جس میں مولانا کی دینی و علمی سرگرمیوں کا پرتو پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر نظر آتا ہے۔(٩)

اس کے باوجود یہ بھی حقیقت ہے کہ مولانا آزاد پر سب سے زیادہ تنقید ان کی اسی تفسیر کے حوالہ سے ہوئی ہے، مولانا آزاد نے ترجمان القرآن میں خاص طور سے دو بنیادی نکتے پیش کئے ہیں: ایک وحدت دین کا تصور اور دوسرے دین و مذہب کی بنا پر علیحدہ گروہ بندی کی مخالفت، دراصل یہ ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ اس موضوع پر مولانا آزاد نے اپنی علمی و فکری زندگی کے آغاز ہی سے غور کرنا شروع کر دیا تھا، ایک جگہ انہوں نے لکھا ہے کہ وہ دوران جستجو میں (جو چودہ سال سے بائیس سال کی عمر کے درمیان کا ہے) تین سوالات پر غور کرتے رہتے تھے:

۱۔ کیا خدا کا کوئی وجود ہے؟

۲۔ اگر خدا ہے تو مذاہب میں اختلاف کیوں ہے؟ حقیقت ایک ہی ہو سکتی ہے، اگر مذہب ہدایت اور امن کے لئے ہے تو پھر یہی مذہب جھگڑوں اور خونریزیوں کا سبب کیوں ہے؟

۳۔ خود کسی ایک مذہب کے ماننے والے بھی مختلف باہم مخالف گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک کیوں حق پر ہے دوسرا کیوں نہیں؟(۱۰)

طویل غور و فکر کے بعد وہ جن نتائج تک پہنچے انہیں ترجمان القرآن میں بہت تفصیل سے پیش کیا ہے۔ سطور ذیل میں اس کی روشنی میں ان کے تصور دین کو واضح کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

دین مذہب کی اصل روح ہے

مولانا آزاد نے سب سے پہلے اس حقیقت کو واشگاف کیا ہے کہ دنیا میں جو مذاہب پائے جاتے ہیں وہ دو قسم کی تعلیمات پر مشتمل ہیں، ایک قسم کی تعلیمات روح اور دوسری قسم کی تعلیمات محض ظاہری شکل و صورت کی حیثیت رکھتی ہیں، اول الذکر قسم کو وہ دین سے تعبیر کرتے ہیں اور مؤخر الذکر قسم کو شرع قرار دیتے ہیں، فرماتے ہیں:

"مذاہب کی تعلیم دو قسم کی باتوں سے مرکب ہے، ایک قسم تو وہ ہے جو ان کی روح و حقیقت ہے، دوسری وہ ہے جن سے ان کی ظاہری شکل و صورت آراستہ کی گئی۔ پہلی چیز اصل ہے، دوسری فرع ہے، پہلی چیز کو وہ 'دین' سے تعبیر کرتا ہے، دوسری کو 'شرع' اور 'نسک' سے، اور اس کے لئے 'منہاج' کا لفظ بھی استعمال کیا گیا ہے۔"(۱۱)

مذاہب میں اختلاف دین کی بنیاد پر نہیں بلکہ شرع کی بنیاد پر ہوا ہے

دین اور شرع میں فرق کرنے کے بعد مولانا نے اگلا نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ مختلف مذاہب کے درمیان اختلاف، دین کی بنیاد پر نہیں بلکہ شرع کی بنیاد پر ہوا ہے۔ دین ہر عہد میں ایک ہی تھا، البتہ مختلف زمانوں میں لوگوں کی طبیعتوں اور صلاحیتوں کی رعایت سے ان کے حسب حال شریعتیں اختیار کی گئیں۔ گویا مختلف شریعتوں میں جو فرق پایا جاتا ہے وہ بنیادی نہیں بلکہ ظاہری ہے، لکھتے ہیں:

"مذہب میں جس قدر بھی اختلاف ہے، وہ دین کا اختلاف نہیں، محض شرع و منہاج کا اختلاف ہے، یعنی اصل کا نہیں ہے، فرع کا ہے، حقیقت کا نہیں ہے، ظواہر کا ہے۔ روح کا نہیں ہے صورت کا ہے۔۔۔۔۔۔ بس جس مذہب کا ظہور جیسے زمانے میں اور جیسی استعداد و طبیعت کے لوگوں میں ہوا، اسی کے مطابق شرع و منہاج کی صورت بھی اختیار کی گئی" (۱۲)

دین کی اساس توحید اور عمل صالح پر ہے

مولانا کے تصور دین کا تیسرا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ دین عبارت ہے توحید اور صالح عمل سے، اگر کوئی شخص ایک خدا کی پرستش کرتا ہے اور اپنی زندگی میں نیک اعمال انجام دیتا ہے تو یہ اس کی نجات کے لئے کافی ہے۔ بالفاظ دیگر انسان کی سعادت اور نجات کا دارومدار کسی مخصوص گروہ سے وابستگی پر نہیں بلکہ ایمان اور عمل صالح پر ہے۔ اس بات کو انہوں نے بہت زور دے کر مختلف پیرایوں میں بیان کیا ہے:

"دین سے مقصود تو خدا پرستی اور نیک عملی کی راہ تھی۔ وہ کسی خاص حلقہ بندی کا نام نہیں تھا۔ کوئی انسان ہو، کسی نسل و قوم سے ہو، کسی نام سے پکارا جاتا ہو، لیکن اگر خدا پر سچا ایمان رکھتا ہے اور اس کے اعمال بھی نیک ہیں تو دین الٰہی پر چلنے والا ہے، اور اس کے لیے نجات ہے۔" (۱۳)

"خدا کا ٹھہرایا ہوا دین ایک ہے، وہ دین حقیقی کیا ہے، قرآن کہتا ہے کہ ایک خدا کی پرستش اور نیک عمل کی زندگی، جو انسان بھی ایمان اور نیک عملی کی راہ اختیار کرے گا، اس کے نجات ہے۔" (۱۴)

"دین حق کی اصل عظیم یہ ہے کہ سعادت و نجات سچی خدا پرستی اور نیک عملی کی زندگی سے حاصل ہوتی ہے، اور اصل شئے دل کی پاکی اور عمل کی نیکی ہے۔" (۱۵)

تمام پیغمبروں کی دعوت ایک ہی دین کی طرف تھی

مولانا آزاد کا اگلا نکتہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کی ہدایت کے لئے جتنے بھی پیغمبر بھیجے سب کی بنیادی دعوت یہی تھی، یہ پیغمبر ہر زمانے میں اور دنیا کے ہر خطے میں آئے۔ چند پیغمبروں کا تذکرہ قرآن میں آیا ہے، ان کے علاوہ ہزاروں ایسے ہیں جن کے بارے میں ہمیں کچھ نہیں معلوم، ان تمام پیغمبروں نے ایک ہی دین کی طرف دعوت دی اور ہر ایک نے ایمان اور عمل صالح پر زور دیا:

"خدا کے جتنے پیغمبر پیدا ہوئے خواہ وہ کسی زمانے اور کسی گوشے میں ہوئے ہوں سب کی راہ ایک ہی تھی، اور سب ایک ہی عالمگیر قانون سعادت کی تعلیم دینے والے تھے۔ یہ عالمگیر قانون سعادت کیا ہے؟ ایمان اور عمل صالح کا قانون ہے یعنی ایک پروردگار کی پرستش کرنی اور نیک عملی کی زندگی بسر کرنی، اس کے علاوہ اور اس کے خلاف جو کچھ بھی دین کے نام کہا جاتا ہے دین حقیقی کی تعلیم نہیں ہے۔"(۱۶)

"خدا کے جتنے رسول بھی پیدا ہوئے سب کی تعلیم یہی تھی کہ "الدین" پر یعنی بنی نوع انسانی کے ایک ہی عالمگیر دین پر قائم رہو اور اس راہ میں ایک دوسرے سے الگ الگ نہ ہو جاؤ۔"(۱۷)

پیروان مذاہب کا باہمی اختلاف دین حقیقی سے انحراف کا نتیجہ ہے

اگر اللہ کا دین ایک ہی ہے، تمام مذاہب نے اسی کی تعلیم دی ہے اور تمام انبیاء اسی کو لے کر آئے ہیں، تو پھر مختلف مذاہب کی بنیادی تعلیمات میں اختلاف کیوں ہے؟ گزشتہ بحث سے فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے۔ مولانا آزاد نے بہت وضاحت سے اس سوال کو حل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ یہ اختلاف اصل دین سے انحراف اور گمراہی کا نتیجہ ہے۔ پیروان مذاہب باہم تفرقہ پیدا کر کے اور گروہ بندیاں قائم کر کے اصل دین سے دور چلے گئے اور انہوں نے انسان کی نجات اور

سعادت کا دار و مدار دین پر نہیں بلکہ اپنے گروہ سے وابستگی پر قرار دے دیا، فرماتے ہیں:

"مذاہب کا اختلاف پیروان مذاہب نے مذہب کی حقیقی تعلیم سے منحرف ہو کر پیدا کر لیا ہے، یہ اختلاف مذاہب کا اختلاف نہیں پیروان مذاہب کی گمراہی کا نتیجہ ہے۔"(۱۸)

"پیروان مذاہب کی سب سے بڑی گمراہی یہ ہے کہ انہوں نے دین میں تفرقہ ڈال کر الگ الگ گروہ بندیاں اور باہم دگر مخالف جتھے بنا لئے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ نجات و سعادت کا دار و مدار ایمان و عمل پر نہ رہا، گروہ بندیوں پر آ ٹھہرا۔"(۱۹)

دین حقیقی سے منحرف پیروان مذاہب کی مثال میں مولانا آزاد نے یہود اور نصاریٰ کو پیش کیا ہے۔ ان دونوں مذہبی گروہوں میں سے ہر ایک اس بات کا مدعی تھا کہ ہدایت صرف اس کے پاس ہے، جب کہ حقیقت یہ تھی کہ وہ خود دین حق کی راہ سے ہٹے ہوئے تھے۔ مولانا نے لکھا ہے:

"یہود اور نصاریٰ کا باہمی تفرقہ اور گروہ بندی اس لئے پیدا ہوئی کہ انہوں نے اصل دین سے انحراف کیا اور آپس کی ضد اور تعصب میں پڑ گئے۔"(۲۰)

"اہل کتاب کی ایک بہت بڑی گمراہی دین میں 'غلو' ہے۔ یعنی حقیقت و اعتدال سے متجاوز ہو کر بہت دور تک چلے جانا۔۔۔۔۔۔ یہود و نصاریٰ اسی گمراہی کے شکار ہوئے۔"(۲۱)

نوعِ انسانی کا حقیقی دین "الاسلام" ہے

مولانا نے ایک نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ حقیقی دین جو تمام مذاہب کے درمیان قدر مشترک ہے اور جس کی طرف تمام پیغمبروں نے دعوت دی ہے اسی کو قرآن میں "الاسلام" کہا گیا ہے، اس لفظ کے ذریعہ قرآن کسی مخصوص گروہ بندی

کی طرف نہیں بلکہ مذاہب کے درمیان مشترکہ حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"قرآن نے دین کے لئے "الاسلام" کا لفظ اسی لئے اختیار کیا ہے کہ الاسلام کے معنی کسی بات کے مان لینے اور فرمانبرداری کرنے کے ہیں۔ وہ کہتا ہے دین کی حقیقت یہی ہے کہ خدا نے جو قانون سعادت انسان کے لئے ٹھہرادیا ہے اسی کی ٹھیک ٹھیک اطاعت کی جائے۔۔۔۔ وہ جب کہتا ہے کہ الاسلام کے سوا کوئی دین اللہ کے نزدیک مقبول نہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ دین حقیقی ۔۔ وا، جو ایک ہی ہے اور تمام رسولوں کی مشترک تعلیم ہے، انسانی ساخت کی کوئی گروہ بندی مقبول نہیں۔"(۲۲)

"قرآن کہتا ہے تمام مذاہب کی یہی مشترک اور متفقہ حقیقت "الدین" ہے۔ یعنی نوع انسانی کے لئے حقیقی دین، اور اسی کو وہ "الاسلام" کے نام سے پکارتا ہے۔"(۲۳)

قرآن حقیقی دین کی طرف ہی دعوت دیتا ہے

آخر میں مولانا آزاد نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قرآن مختلف گروہ بندیوں میں ایک نئی گروہ بندی کا اضافہ نہیں کرنے آیا ہے، بلکہ مختلف گروہوں کے باہمی نزاع و اختلاف کو ختم کرنے آیا ہے۔ پیروان مذاہب سے اس کا مطالبہ یہی ہے کہ انہوں نے اپنے مذاہب میں جو تحریفات کر رکھی ہیں ان سے دست کش ہو جائیں اور حقیقی اور بنیادی تعلیم (ایمان اور عمل) پر کاربند ہو جائیں، جو کہ تمام مذاہب کے درمیان قدر مشترک ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"قرآن کسی نئی مذہبی گروہ بندی کی دعوت لے کر نہیں آیا ہے بلکہ چاہتا ہے کہ تمام مذہبی گروہ بندیوں کی جنگ و نزاع سے دنیا کو نجات دلادے اور سب کو

ایک راہ پر جمع کردے جو سب کی مشترک اور متفقہ راہ ہے۔"(۲۴)
قرآن نے کسی مذہب کے پیرو سے بھی یہ مطالبہ نہیں کیا کہ وہ کوئی نیا
قبول کرلے بلکہ ہر گروہ سے یہی مطالبہ کرتا ہے کہ اپنے اپنے مذاہب کی حقیقی
پر، جسے تم نے طرح طرح کی تحریفوں اور اضافوں سے مسخ کردیا ہے، سچائی
ساتھ کاربند ہو جاؤ۔"(۲۵)

زیہ

مولانا آزاد نے دین کا جو تصور پیش کیا ہے (جس کی تفصیل سطور بالا میں
کی گئی) وہ کوئی نیا اور انوکھا نہیں ہے، بلکہ تمام اہل علم کا یہی عقیدہ ہے۔ مولانا
اپنی ہر بات پر قرآن کریم سے استشہاد کیا ہے اور دلیل میں قرآن کی آیتیں پیش
ں، (۲۶) ان سے پہلے شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ
البالغۃ میں اس کی طرف اشارہ کیا تھا۔ مولانا کے معاصر مولانا سید سلیمان ندوی
اپنی شہرہ آفاق کتاب سیرۃ النبی جلد چہارم میں ٹھیک یہی بات لکھی ہے:
"صحیفہ محمدی (قرآن) نے ہمارے سامنے دو لفظ پیش کئے ہیں۔ ایک
دوسرا 'شرعۃ'، 'منسک' اور 'منہاج'، شرعۃ اور منہاج کے معنی راستے کے ہیں۔
کے معنی طریق عبادت کے، دنیا میں یہ راز سب سے پہلے محمد رسول اللہ ﷺ
قلب پاک پر منکشف ہوا کہ دین الٰہی ہمیشہ سے ایک تھا، ایک رہا اور ایک رہے
ور معرفت ایک ہے، خواہ کتنی ہی مختلف شکل و رنگ کی قندیلوں میں روشن ہو،
دین میں عام پیغمبروں کی تعلیم یکساں تھی۔ ایک ہی دین تھا جس کو لے کر اول
آخر تک تمام انبیاء آتے رہے۔ اس میں زمان و مکان کے تغیر کو کوئی دخل نہ تھا
نہ قوم و ملک کے اختلاف سے اس میں کوئی اختلاف پیدا ہوا۔ وہ ہر زمانے میں ہر
میں یکساں آیا اور وہاں کے پیغمبروں نے اس کی یکساں تعلیم دی۔۔۔۔ کسی

جہت سے کوئی اختلاف ہے تو طریقۂ تعبیر کی غلطی ہے یا باہر سے آکر اس تعلیم میں کوئی نقص شامل ہو گیا ہے۔۔۔۔۔ جزئیات احکام اور متفقہ مقصد کے حصول کے جدا جدا راستے ہیں جو ہر قوم و مذہب کی زمانی و مکانی خصوصیات کے سبب سے بدلتے رہے ہیں۔ مگر اصل دین جو ازلی سچائی اور ابدی صداقت ہے ناقابل تبدل اور ناقابل تغیر رہا۔"(۲۷)

اعتراضات کا جائزہ

لیکن حالات کی ستم ظریفی دیکھیے کہ مولانا آزاد کے اس تصور دین پر شدید اعتراضات اور تنقیدیں کی گئیں۔ مولانا محمد ابراہیم سیالکوٹی نے اس کے رد میں ایک کتاب واضح البیان فی تفسیر ام القرآن کے نام سے لکھی۔ بعض دوسرے حلقوں سے بھی سخت اعتراضات کئے گئے۔

ایک اعتراض یہ تھا کہ مولانا 'وحدت ادیان' کے قائل ہیں، بالفاظ دیگر وہ موجودہ تمام مذاہب کو برحق سمجھتے ہیں۔ اس شبہ کو تقویت سیکولر ذہن رکھنے والے ان لوگوں کے رویہ سے ملی جو مولانا کی تحریروں کو سیاق و سباق سے ہٹا کر اپنے مقصد کے لئے استعمال کرتے تھے۔ مولانا آزاد نے وحدت ادیان کا نہیں بلکہ 'وحدت دین' کا تصور پیش کیا ہے اور دونوں میں بیّن فرق ہے۔ پروفیسر مشیر الحق مرحوم نے اس اعتراض کو یوں رفع کیا ہے:

"مولانا آزاد نے اپنی تفسیر میں وحدت دین کا لفظ استعمال کر کے وحدت ادیان کے تصور کی ایک طرح سے نفی کی ہے۔ وحدت ادیان کا مطلب تو یہ ہے کہ ہم پہلے یہ تسلیم کر لیں کہ دین بہت سارے ہیں اور اس کے بعد ان میں ایک نقطۂ اشتراک تلاش کریں۔ مولانا اس کے قائل نہیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دین ہمیشہ سے ایک رہا ہے اور ایک ہی رہے گا۔ اختلافات جو ہمیں نظر آتے ہیں وہ دین کے

نہیں بلکہ شریعتوں اور طریقوں کے ہیں، یعنی اختلاف اصل میں نہیں فرع میں ہے۔"(۲۸)

دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ مولانا آزاد نجات کے لئے صرف ایمان باللہ اور ایمان بالآخرۃ کو کافی سمجھتے ہیں، ایمان بالرسل ان کے نزدیک ضروری نہیں۔ بالفاظ دیگر آج کے زمانے میں یہود، نصاریٰ یا دیگر مذاہب کے ماننے والے خاتم النبیین حضرت محمد ﷺ پر ایمان لائے بغیر بھی محض توحید اور آخرت کے عقیدے کی بنیاد پر نجات پاسکتے ہیں۔ مولانا آزاد نے اس اعتراض کے جواب میں مولانا غلام رسول مہر اور حکیم سعد اللہ وغیرہ کے نام جو مکاتیب لکھے ہیں ان سے دین اور مذہب سے متعلق مولانا کا تصور بخوبی واضح ہو جاتا ہے اور اس سے پیدا ہونے والے شبہات اور اشکالات پوری طرح ختم ہو جاتے ہیں۔ مولانا نے لکھا ہے:

"قرآن نے بے شمار مقامات پر یہ بھی بتلا دیا ہے کہ ایمان باللہ کی تفصیل کیا ہے اور نہ صرف ایمان بالرسل بلکہ ایمان بالکتب و بالملائکہ و بالیوم الآخر اس میں داخل ہے اور اسی لئے جب کبھی ایمان اور عمل کہا جائے گا تو ایمان سے مقصود یہی ایمان ہو گا نہ کہ کوئی دوسرا ایمان۔ اور عمل سے مقصود وہی اعمال ہوں گے جنہیں اس نے عمل صالح قرار دیا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ عدم تفریق بین الرسل بھی اس میں داخل ہے، اور کوئی ایمان بالرسل جو تفریق بین الرسل کے ساتھ ہو، قرآن کے نزدیک ایمان نہیں۔ وہ کہتا ہے اس زنجیر کی ایک کڑی کا انکار سب کا انکار ہے۔۔۔ بحیثیت مسلم ہونے کے ہم اس کے سوا کیا کہہ سکتے ہیں کہ اصل دین توحید ہے، یہ تو بہر حال کہنا ہی پڑے گا، اس تیرہ سو برس کے اندر اصل دین کے باب میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس کے سوا کچھ نہیں۔"(۲۹)

"ایمان سے مقصود یہ کہ اللہ پر، اللہ کے رسولوں پر، یوم آخرت پر اور قرآن و صاحب قرآن پر ایمان لائے، اور عمل سے مقصود وہ اعمال ہیں جنہیں

قرآن نے اعمال صالحہ قرار دیا ہے، البتہ قرآن کا دعویٰ ہے کہ تمام گزشتہ رسولوں کی تعلیم بھی یہی رہی ہے اور دین حق ایک سے زیادہ نہیں۔ اگر ایک یہودی حضرت موسیٰ کی سچی تعلیم پر عمل کرنا چاہے گا، یا ایک مسیحی حضرت مسیحؑ کی حقیقی تعلیم پر کاربند ہوگا تو اسے ٹھیک ٹھیک یہی راہ اختیار کرنی پڑے گی جو قرآن نے واضح کر دی ہے، اس کے سوا کوئی دوسری راہ نہیں ہو سکتی۔" (۳۰)

تیسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ اگر شریعت دین سے علیحدہ چیز ہے اور وہ حالات اور زمانہ کی رعایت سے بدلتی رہی ہے تو کیا اسلامی شریعت کے بعد کوئی دوسری شریعت بھی آسکتی ہے؟ مولانا کے جواب سے یہ اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے:

"کیا یہ بات موجب اشتباہ ہوئی ہے کہ قرآن اصل دین سے شرع و منہاج کو الگ کرتا ہے اور کہتا ہے جو کچھ اختلاف ہوا، شرع میں ہوا نہ کہ اصل دین میں؟ لیکن یہ تو خود قرآن کی تصریح ہے اور ہم مسلمانوں کا سیزدہ صد سالہ عقیدہ، یقیناً اعتقاد یہ نہیں کہ حضرت موسیٰ کی شریعت باطل تھی یا حضرت مسیحؑ کے احکام باطل تھے۔ البتہ قرآن کی یہ تصریح گزشتہ کی نسبت ہے جس کا اختلاف اہل کتاب بطور حجت کے لاتے تھے، نہ کہ آئندہ کی نسبت۔ آئندہ کے لئے اس کا اعلان معلوم ہے کہ نعمت تمام ہو چکی اور یہ اتمام نہ صرف اصل دین میں ہے بلکہ شرع و منہاج میں بھی، اور اتمام کے بعد مزید تبدل ممکن نہیں، اکمال کے بعد مزید تکمیل کی گنجائش نہیں، یہ ہمارے ذمہ ہے کہ ہم ہر طالب حق پر واضح کر دیں کہ جس طرح اصل دین کی دعوت کامل ہو چکی، اور وہ تمام پچھلی دعوتوں کا جامع و مشترک خلاصہ ہے، ٹھیک اسی طرح شرع و منہاج کا معاملہ بھی کامل ہو چکا اور وہ تمام پچھلے شرائع کے مقاصد و عناصر پر جامع وحاوی ہے، البتہ یہ ظاہر ہے کہ اس بحث کا محل تفـ سورۂ فاتحہ یا سورۂ بقرہ نہیں ہے سورۂ احزاب ہے۔" (۳۱)

خلاصۂ بحث

اس تفصیل سے واضح ہوا کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے دین کا کوئی نیا تصور نہیں پیش کیا ہے بلکہ قرآن کے پیش کردہ تصور ہی کی ترجمانی کی ہے اور وہی بات کہی ہے جس کا اظہار ان کے متقدمین اور معاصرین نے کیا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ جن لوگوں نے تصور دین کے معاملے میں مولانا آزاد سے اختلاف کیا ان کا اختلاف علمی بنیادوں پر نہیں تھا بلکہ اس کے محرکات سیاسی تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا کی تفسیر سورۂ فاتحہ ایسا شاہکار ہے جس کی تفسیری ادبیات میں کوئی نظیر نہیں ملتی۔ میری تائید کے لئے مولانا سید سلیمان ندویؒ کا یہ تبصرہ کافی ہے:

"اس میں سورۂ فاتحہ کے ایک لفظ کی ایسی دل نشین تشریح اور بصیرت افروز تفسیر ہے کہ اس سے سورہ کے ام الکتاب (اصل قرآن) ہونے کا مسئلہ مشاہدہ معلوم ہونے لگتا ہے اور اسلام کے تمام مہمات مسائل اور اصول دین پر ایک تبصرہ ہو جاتا ہے۔" (۳۲)

حواشی

۱۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی، حالی پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۵۸ء، ص ۲۷۰-۲۷۱

۲۔ صباح الدین عبد الرحمٰن، مقالہ: "مولانا آزاد کی مذہبی فکر"، در مجموعہ مولانا ابوالکلام آزاد شخصیت اور کارنامے، مرتبہ خلیق

انجم، اردو اکادمی دلی، ۱۹۸۶ء، ص ۲۹۰

۳۔ انور معظم، مقالہ: "مولانا آزاد کی فکر کا مذہبی پہلو"، در مجموعہ: مولانا آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت، مرتبہ: رشید الدین خان، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی، سنہ ۱۹۹۸ء، ص: ۲۱۷

۴۔ الہلال، ۸ ستمبر سنہ ۱۹۱۲ء، ص: ۱۲

۵۔ ماہنامہ معارف، مارچ سنہ ۱۹۱۹ء

۶۔ ترجمان القرآن، جلد اول، دیباچہ ص: ۵۱ تا ۵۳

۷۔ علی اشرف، مقالہ: "مولانا آزاد اور ترجمان القرآن"، در مجموعہ: ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت، ص ۱۴۶

۸۔ محمد حسن، مقالہ: "ابوالکلام آزاد کا سفر ارتقاء"، در مجموعہ: ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت، ص ۱۰۰۔۱۰۱

۹۔ کاظم علی خان، مقالہ: "مولانا آزاد اور ترجمان القرآن"، در مجموعہ: ابوالکلام آزاد ایک ہمہ گیر شخصیت، ص ۲۱۵

۱۰۔ عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکر آزاد، اجالا پریس، کلکتہ، ۱۹۶۰ء، ص ۲۵۶۔۲۵۷

۱۱۔ ام الکتاب (تفسیر سورہ فاتحہ) ابوالکلام آزاد، مکتبہ احباب، لاہور، ص ۲۸۱

۱۲۔ ام الکتاب، ص ۱۸۱

۱۳۔ ام الکتاب، ص ۲۹۴

۱۴۔ ترجمان القرآن، جلد اول، ص ۱۲۳

۱۵۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، ص ۲۲۹ (تلخیص)

۱۶۔ ام الکتاب، ص ۲۷۷

۱۷۔ ام الکتاب، ص۲۷۸، یہی بات مولانا آزاد نے سورہ آل عمران، آیت ۸۱ کی تفسیر میں بھی لکھی ہے۔

۱۸۔ ام الکتاب، ص۲۸۱، مزید دیکھیے ص۲۸۹، ۲۹۰

۱۹۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، ص۸۱۵۔۸۱۶

۲۰۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، ص۲۸۳

۲۱۔ ترجمان القرآن، جلد دوم، ص۵۷۸

۲۲۔ ام الکتاب، ص۳۱۵

۲۳۔ ام الکتاب، ص۳۲۳۔۳۲۴

۲۴۔ ام الکتاب، ص۳۰۳

۲۵۔ ام الکتاب، ص۳۰۹، ۳۱۰

۲۶۔ اختصار کے پیش نظر ہم نے آیتیں حذف کر دی ہیں، دیکھیے ام الکتاب میں متعلقہ بحث

۲۷۔ سید سلیمان ندوی، سیرۃ النبی، جلد چہارم، مطبع معارف، اعظم گڑھ، ص۶۰۲

۲۸۔ مشیر الحق، مقالہ ''ترجمان القرآن ایک تعارف''، در ماہنامہ آج کل، مولانا آزاد نمبر، نومبر ۱۹۸۸ء ص۷۰

۲۹۔ مکتوب بنام غلام رسول مہر، مشمولہ: میرا عقیدہ، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی، ۱۹۵۹ء، ص۱۵

۳۰۔ مکتوب بنام حکیم سعد اللہ، مشمولہ: میرا عقیدہ، ص۲۴۔۲۷

۳۱۔ مکتوب بنام مولانا غلام رسول مہر، مشمولہ: میرا عقیدہ، ص۱۶۔۱۹

۳۲۔ ماہنامہ معارف، اکتوبر ۱۹۳۲

اسلام اور عصرِ جدید

(سہ ماہی)

مدیر

اختر الواسع

معاون مدیر

فرحت اللہ خاں

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی)

(جنوری، اپریل، جولائی، اکتوبر)

جلد:۳۱	اکتوبر: ۱۹۹۹ء	شمارہ:۴

قیمت	فی شمارہ	سالانہ	
اندرون ملک	۳۰روپے	۱۰۰روپے	(عام ڈاک سے)
	۵۰روپے	۱۸۰روپے	(رجسٹرڈ ڈاک سے)
پاکستان و بنگلہ دیش	۴۰روپے	۱۵۰روپے	(عام ڈاک سے)
	۵۵روپے	۲۰۰روپے	(رجسٹرڈ ڈاک سے)
دیگر ممالک	۶ امریکی ڈالر	۲۰ امریکی ڈالر	(عام ڈاک سے)
	۱۲ امریکی ڈالر	۴۰ امریکی ڈالر	(رجسٹرڈ ڈاک سے)

حیاتی رکنیت

اندرون ملک	۱۲۰۰روپے	(رجسٹرڈ ڈاک سے)
پاکستان و بنگلہ دیش	۲۰۰۰روپے	(رجسٹرڈ ڈاک سے)
دیگر ممالک	۳۵۰ امریکی ڈالر	(رجسٹرڈ ڈاک سے)

اس خصوصی شمارے کی قیمت ۵۰روپے ہے

طابع اور ناشر	مطبوعہ
ڈاکٹر صغرا مہدی	لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

ترتیب

حرف آغاز

یہ صدی اور الفیہ (ہزار سالہ عہد) اب تمام ہونے کو ہے۔ اسی کے ساتھ 'اسلام اور عصر جدید' کے ذہنی سفر کے ۳۰ سال بھی مکمل ہو جائیں گے۔ اس دوران اس جریدے نے مطالعات اسلامی کے جو نئے معیار قائم کئے ہیں، اسلامی فکر کی تشکیل نو کی نسبت سے جو خدمات انجام دی ہیں اور جدید ذہن وزمانے کے فکری و علمی چیلنجوں کو جس طرح اسلامی بصیرت کی روشنی میں انگیز کرنے کی روایت استوار کی ہے اس سے اہل نظر خوب واقف ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ہمارا یہ خیال نامناسب تصور نہیں کیا جائے گا کہ وقت کے اس اہم موڑ پر، اک ذرا دم لے کر ہم اپنے اس جریدے کے سفر پر ایک نگاہ ڈالیں اور اس کے اہم سنگ ہائے میل اور نشانات امتیاز کا جائزہ لے کر، اس کی مجموعی فکری ودانش ورانہ عطا کا ایک خاکہ مرتب کریں۔ اسی خیال کے تحت 'اسلام اور عصر جدید' کا یہ خصوصی شمارہ پیش خدمت ہے جس میں گذشتہ تیس برسوں کے دوران شائع نمائندہ تحریروں کو یکجا کر دیا گیا ہے۔ کوشش کی گئی ہے کہ اس خصوصی پیش کش کے آئینے میں وہ تمام نقطہ ہائے نظر، رویے، رجحانات، طریقہ ہائے کار اور فکر وخیال کے وہ تمام رنگ منعکس ہوں جو اس جریدے کے آغوش التفات اور احاطہ افکار کا حصہ رہے ہیں۔

جیسا کہ معروف ہے، جامعہ ملیہ اسلامیہ دین ودنیا کے درمیان ایک تخلیقی توازن اور ظاہر پرستی کی بجائے اسلام کے باطنی روحانی سرچشموں سے تجدید تعلق کی جستجو کا میدان رہی ہے۔ اس ادارے کے ارکان ثلاثہ، ڈاکٹر ذاکر حسین، پروفیسر محمد مجیب اور ڈاکٹر سید عابد حسین اس صدی میں جدید ذہنی ساخت کے ان ممتاز ترین مسلمانوں میں ہیں جنھیں اپنے مسلمان ہونے پر فخر تھا اور جنھوں نے اپنی ساری زندگی اسلام کے انسان سازی کے عظیم الشان آفاقی مشن کو فروغ دینے کے لئے وقف کر دی تھی۔ ان ارباب دانش میں ڈاکٹر سید عابد حسین بطور

خاص عہد جدید کے فکری تلاطم، مغربی تہذیب کے مادی، ذہنی اور روحانی بحران، مذاہب کو درپیش چیلنجوں اور ہندستان کے تہذیبی و ثقافتی سوالات سے وابستہ پیچ در پیچ مسائل سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ ان کی فکری و فلسفیانہ سرگرمیوں کا بنیادی محور اس بات کی جستجو تھی کہ عہد جدید کے تہذیبی بحران اور اس کے حل کے تعلق سے اسلام کا فکری موقف کیا ہونا چاہیے۔ اسی جستجو کے تحت انہوں نے اپنے ہم خیال رفقاء کے تعاون سے 'اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی' قائم کی جس کی طرف سے پہلے 'اسلام اور عصر جدید' اور پھر 'اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج' انگریزی میں شائع کئے گئے۔

'اسلام اور عصر جدید' نے اپنے بانی مدیر ڈاکٹر سید عابد حسین کے زیر اثر اپنا آغوش فکر ہمیشہ کشادہ رکھا ہے۔ اس میں اسلامی مدارس کے علماء، اسلامی مدارس اور جدید تعلیم کے امتزاج کے نمائندوں اور خالص جدید ذہنی تناظر کے اہل علم، سب کو بلا امتیاز و تفریق نمائندگی دی گئی۔ اس طرح یہ جریدہ ایک ایسا وسیع علمی و فکری فورم بن گیا جہاں ہر مکتب خیال اور نقطۂ نظر کے درمیان معروضی اور آزادانہ مکالمہ ممکن تھا۔ ہم عصر اسلامی دنیا میں یہ اپنے طرز کا ایک بے مثال علمی کارنامہ تھا اور شاید آج بھی ہے۔ عابد صاحب کے بعد پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے جو خود دینی و دنیوی دانش کی ترکیب و آمیزش کے نمائندے تھے، اس سلسلے کو آگے بڑھایا۔ ان کے جانشینوں میں، دیگر افراد کے علاوہ پروفیسر سید مقبول احمد نے جریدے کے فروغ میں نمایاں خدمات انجام دیں۔

ہم پورے صدقِ دل و دماغ سے کوشش کریں گے کہ 'اسلام اور عصر جدید' کے بانی کی فکری تابکاریوں سے جلا حاصل کرکے، انہی کے نقوش پا پر قدم رکھتے ہوئے، اس منزل کی جانب اپنا سفر جاری رکھیں جس کے لئے اس جریدے کو رہگذر بھی بنایا گیا تھا اور زاد راہ بھی۔

یہ خصوصی پیش کش اپنے مقصد میں کہاں تک کامیاب ہے، اس کے بارے میں آپ کی رائے ہمارے لئے باعث تحریک و تقویت ہوگی۔

اختر الواسع

سید عابد حسین

اسلام اور عصر جدید: تعارف

یہاں ہم "اسلام" اور "عصر جدید" کے الفاظ وضعی معنی میں نہیں بلکہ اصطلاحی معنی میں استعمال کر رہے ہیں جس میں وہ آج کل کثرت سے استعمال ہوتے ہیں۔ اسلام سے مراد وہ طریق زندگی ہے جس کا آغاز اب سے چودہ سو سال پہلے مذہب اسلام کے فیضان سے عرب میں ہوا تھا، جسے آج مغربی ایشیا اور شمالی افریقہ کی تقریباً ساری آبادی، جنوب مشرقی ایشیا اور وسط ایشیا کی آبادی کا بہت بڑا حصہ اور دوسرے خطوں میں متعدد چھوٹی بڑی جماعتیں بسر کر رہی ہیں۔ "عصر جدید" سے مراد وہ طرز حیات ہے جسے گزشتہ چھ سو سال میں عیسائی مذہب اور یونانی رومی تہذیب کے اثر سے پہلے یورپ نے اور پھر امریکہ نے اپنایا اور نشو و نما دی۔ مختصر یہ کہ یہاں اسلام کا لفظ ایشیا اور افریقہ کے مسلمانوں کی تہذیب و معاشرت کے لیے اور عصر جدید کا لفظ مغربی ملکوں کی تہذیب و معاشرت کے لئے استعمال ہو رہا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک میں، مختلف خطوں کی زندگی میں مقامی اختلافات کے باوجود، ایک قدر مشترک ہے جس نے انہیں کم و بیش ایک رنگ میں رنگ دیا ہے۔ اول الذکر میں یہ قدر مشترک مذہب اسلام ہے اور آخر الذکر میں عصر جدید کے تصورات۔

اسلام کو اپنی تاریخ میں کئی قدیم اور اعلیٰ درجے کے متمدن معاشروں سے سابقہ پڑا۔ اس نے ان پر اثر ڈالا اور ان کا اثر قبول کیا۔ مگر اس طرح سے کہ اس کی اپنی بنیادی خصوصیات قائم رہیں۔ مگر عصر جدید سے اس کا سابقہ بحرانی نوعیت کا ہے اور یہ خطرہ بے جا نہیں کہ اگر اس نے پوری احتیاط سے کام نہ لیا تو کہیں ایسا نہ ہو کہ عصر جدید کی ٹکر سے اس کی اپنی ماہیت ہی بدل

جائے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں مگر سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ عصر جدید کے نمائندوں کے پاس زبردست سیاسی اور جنگی طاقت ہے جو قوموں کو مغلوب کر سکتی ہے، برتر علمی قابلیت ہے جو ذہنوں کو مرعوب کر سکتی ہے اور بے شمار دولت اور سامانِ عیش و عشرت ہے جو دلوں کو لبھا سکتا ہے، اور اسلام تاریخ کے اس دور سے گزر رہا ہے جب اس کے پیرو بحیثیت مجموعی طاقت، علم اور دولت میں اس قدر کم مایہ ہیں کہ اس سے پہلے کبھی نہ تھے۔ چنانچہ ان کے لیے عصر جدید کو صحیح اور متوازن نقطۂ نظر سے دیکھنا بہت مشکل ہے اور وہ اس کے مقابلے میں شدید احساس کمتری رکھتے ہیں۔ ان میں سے کچھ لوگ اس کا شعور رکھتے ہیں اور اقرار کرتے ہیں اور باقی لوگ اُسے بیزاری اور احساس برتری کے پردے میں چھپاتے ہیں۔

پہلا گروہ عصر جدید کو اس کے سارے لوازمات کے ساتھ مکمل طور پر اپنانا چاہتا ہے، اس امید پر کہ اس طرح وہ بھی مادی اور ذہنی ترقی کے اسی درجے پر پہنچ جائے گا جس پر اہل مغرب پہنچ چکے ہیں۔ دوسرا گروہ اس کے سائے سے بھی دور رہنا چاہتا ہے، اس خوف سے کہ وہ اُسے روحانی اور اخلاقی پستی کے گڑھے میں گرا دے گا۔

قبل اس کے کہ ہم ان دونوں نقطۂ ہائے نظر کے تنقیدی مطالعے کی کوشش کریں یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ عصر جدید کی بنیادی خصوصیات کو اپنے ذہن میں کسی قدر واضح کر لیں اور اس کی تاریخی نشوونما اور موجودہ حالت کا ایک مختصر جائزہ لے لیں۔

عصر جدید کا آغاز یورپ کی تاریخ میں نشاۃ ثانیہ کی تحریک سے ہوتا ہے جو چودھویں صدی عیسوی سے سولہویں صدی تک جنوبی اور مغربی یورپ میں کار فرما رہی۔ اس سے پہلے کئی سو سال تک اہل یورپ رومی کلیسا کی مذہبی آمریت اور جاگیردارانہ نظام کے معاشی اور سیاسی استبداد کا شکار رہے تھے۔ یہ زمانہ یورپی تاریخ میں علمی اور تہذیبی اعتبار سے تاریکی کا عہد کہلاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس زمانے میں علم و تہذیب کی روشنی بالکل نہیں تھی بلکہ یہ ہے کہ ایک تو یہ روشنی پادریوں کے چھوٹے سے طبقے تک محدود تھی، دوسرے یہ کہ کلیسا کے پردۂ احتساب سے چھن کر نکلتی تھی اور انسانی ذہن کے صرف ایک گوشے کو منور کرتی تھی، باقی سارے ذہن میں اندھیرا رہتا تھا۔ مشاہدے اور عقل کو اس کی اجازت نہ تھی کہ پرانے چراغوں

کی بتی کو درست کرے یا اس میں اور تیل ڈالے۔

گیارہویں اور چودہویں صدی کے درمیان وہ پہرہ جو کلیسا نے یورپی عیسائیوں کے ذہن پر بٹھا رکھا تھا دو اثرات کی وجہ سے اُٹھنا شروع ہو گیا تھا۔ ان میں سے ایک عرب مسلمانوں کے علمی اور عقلی مزاج کا اثر تھا جو اسپین اور سسلی کی راہ سے فرانس، اٹلی اور دوسرے ملکوں میں پہنچ رہا تھا۔ دوسرا یونانی علم و تہذیب کا اثر جو صلیبی جنگوں کے زمانے میں بازنطین سے آیا تھا۔ پندرہویں صدی کے وسط میں جب عثمانی ترکوں نے قسطنطنیہ کو فتح کر کے مشرقی سلطنت کے بچے کھچے آثار کا خاتمہ کر دیا اور یونانی علماء ترکِ وطن کر کے اپنے کتب خانوں سمیت اٹلی پہنچے تو پہلے وہاں، پھر وسط یورپ اور مغربی یورپ میں رفتہ رفتہ سائنس اور فلسفے کی ترویج ہوئی۔ اس کے نتیجے کے طور پر اُس سارے علاقے میں ایک نئی ذہنی تحریک زور و شور سے اٹھی اور وہ دیواریں جن میں کلیسا نے یورپی ذہن کو قید کر رکھا تھا ٹوٹنے لگیں۔ سولہویں صدی میں مارٹن لوتھر کی تجدید مذہب کی تحریک نے کلیسا کے روحانی اقتدار کو چنوتی دی تو اس کا ایک بالواسطہ اثر یہ ہوا کہ یہ ٹوٹتی ہوئی دیواریں بالکل مسمار ہو گئیں اور مشاہدے، تجربے اور عقل کی قوتوں کو آزادی مل گئی۔ ذوقِ حیات اور جوشِ عمل کے سوتے جنھیں جبری رہبانیت نے بند کر رکھا تھا کُھل گئے اور اہلِ یورپ عالمِ طبیعی کی تسخیر اور ایک نئی جاندار تہذیب کی تعمیر میں مصروف ہو گئے۔ یہیں سے عصرِ جدید کا آغاز ہوا۔ اس میں جس نئی مغربی تہذیب کی بنا پڑی، اس کی بنیادی خصوصیات یہ تھیں۔

۱۔ مذہب کو انفرادی عقیدے اور عمل تک محدود اور اجتماعی زندگی سے بے تعلق سمجھنا۔

۲۔ فرد کو پوری مذہبی اور ذہنی آزادی دینا۔

۳۔ علم کی بناء مشاہدے، تجربے اور عقل پر رکھنا۔

۴۔ علم کا مقصد قوائے فطرت کی تسخیر، اجتماعی زندگی کی تنظیم اور مادی آرام و آسائش کے اسباب کی فراہمی کو قرار دینا۔

لوتھر کی تجدید مذہب کی تحریک نے رومی کلیسا کی اطاعت سے انکار کر کے مذہب کو عبد و معبود کے درمیان بلاواسطہ قلبی رشتہ قرار دیا۔ اس سے ایک طرف تو مذہبی عقیدے میں سادگی، تازگی اور گہرائی پیدا ہوئی مگر دوسری طرف عصرِ جدید کے اس لادینی نظریئے کو تقویت

پہنچی کہ مذہب ایک انفرادی چیز ہے، اسے اجتماعی زندگی کی بنیاد نہیں بنانا چاہیے۔ کیتھولک مذہب اس نظریے کی مخالفت کرتا رہا مگر آخر میں اسے بھی مجبور ہو کر اسے قبول نہیں تو گوارہ ضرور کرنا پڑا۔

غرض عصر جدید کی مغربی تہذیب کا پودا یونانی، رومی مسلکِ انسانیت کی آبیاری سے پروٹسٹینٹ عیسائیت کے زیر سایہ خوب پھلا پھولا۔ فرد کو پوری ذہنی آزادی ملی اور وہ خود اپنی تقدیر کا معمار قرار پایا تو اُس کی تخلیقی قوتوں کے سوتے کھل گئے اور اس نے علوم و فنون، صنعت و حرفت کو کہیں سے کہیں پہنچادیا۔ ہیئت، ریاضی، ہندسہ، طبیعی اور عمرانی علوم، طب، جراحی، دواسازی، ادب، فنون لطیفہ، صنعتی پیداوار اور تجارتی کاروبار میں حیرت انگیز ترقی ہوئی۔ خصوصاً انیسویں صدی میں سائنس کی غیر معمولی ترقی سے بہت نئی ایجادیں ہونے لگیں جن کی بدولت مغربی قومیں ایک طرف مادی آرام و آسائش کے سامان سے مالامال ہو گئیں اور دوسری طرف زبردست جنگی آلات سے مسلح ہو کر دنیا کے بڑے حصے پر قابض ہو گئیں اور حکومت کرنے لگیں۔ عمرانی زندگی کے میدان میں انفرادی آزادی کے اصول نے مغربی ملکوں میں جمہوریت، عدالتی انصاف اور قانونی مساوات کو فروغ دیا۔ اس نے لوگوں میں خودداری کا جذبہ اور ذمے داری کا احساس، اُپج اور منچلاپن، ضبط و انضباط اور بڑی حد تک بے تعصبی اور رواداری پیدا کی۔

یہ جدید مغربی تہذیب جو فرد کی مکمل آزادی کی اساس پر مبنی تھی اس وقت تک برابر مادی، ذہنی اور عمرانی ترقی کرتی رہی جب تک مسلکِ انسانیت کی اخلاقی اور عیسائیت کی روحانی روشنی اُس کی رہنما رہی لیکن پچھلی صدی کے آخر سے ان دونوں رہنما اصولوں پر اُسے جو عقیدہ تھا وہ کمزور پڑنے لگا۔ گو بظاہر زندگی کی رفتارِ ترقی میں اور تیزی پیدا ہو گئی لیکن اندر اندر اُس کی اخلاقی اور روحانی جڑوں کو گھن لگ گیا۔ اس کی دو بڑی وجہیں یہ معلوم ہوتی ہیں کہ ایک تو اس بڑھتی ہوئی کامیابی کے نشے میں، جو سائنس کو عالمِ مظاہر کے مطالعے میں ہو رہی تھی، یہ کوشش ہونے لگی کہ اسرارِ حقیقت کا قفل بھی اسی کنجی سے کھولا جائے اور مذہبی عقائد کے فہم و ادراک میں بھی سائنس کے طریقۂ تحقیق سے کام لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریقہ جو عالمِ مظاہر کے مطالعے کے لیے وضع ہوا تھا اُس کی سرحد سے آگے کام نہیں دے سکتا تھا اس لیے

تشکیک اور بے یقینی کی راہ کھل گئی۔ دوسرے، صنعتی انقلاب نے دولت و قوت کو بڑھانے کے جو غیر محدود امکانات پیدا کر دیے تھے انہوں نے لوگوں کے دلوں میں اِن دونوں چیزوں کی ہوس کو بھڑکایا اور حد سے زیادہ انفرادی آزادی کی سازگار فضا میں سرمایہ داری اور سامراج کو جنم دیا۔ یہ وہ استبدادی قوتیں تھیں جنھوں نے مسلکِ انسانیت کے اخلاقی اور عیسائیت کے روحانی اثرات کو کمزور کرنے میں نمایاں حصہ لیا۔ دوسری طرف اشتمالیت کی تحریک نے جو سرمایہ داری اور سامراج کے ردعمل سے پیدا ہوئی تھی مستقل اخلاقی اور روحانی اقدار کو رد کر کے تشکیک اور بے یقینی کو انکار کے درجے تک پہنچا دیا۔ اِس کے علاوہ اُس نے معاشی اور سماجی مساوات کے قائم کرنے میں جبر و تشدد سے کام لے کر انفرادی آزادی پر، جو جدید مغربی تہذیب کی بنیاد تھی، کاری ضرب لگائی۔

آج کل جدید مغربی تہذیب کی یہ حالت ہے کہ جمہوری ملکوں میں بھی روحانی اور ایک حد تک اخلاقی اقدار کے انکار کی لے بہت بڑھ رہی ہے اور خدا پر بلکہ کسی عالم گیر مقصد حیات پر عقیدہ نہ رہنے کی وجہ سے انسان کو اپنے آپ پر جو عقیدہ تھا وہ بھی اٹھ گیا۔ پُرانی نسل کے لوگ تو عادت کے تقاضے سے صنعتی تہذیب کی بے مقصد زندگی کے بوجھ کو کسی نہ کسی طرح سہہ رہے ہیں مگر نئی نسل میں ایک گہری اور شدید بے چینی کی لہر اٹھ کر طوفان بنتی نظر آ رہی ہے اور اس حالت میں جب زندگی کی کشتی کا کوئی لنگر نہیں رہا، یہ طوفان ہلاکت کا پیام معلوم ہوتا ہے۔ مگر اب بھی بہت سے لوگ ہیں جو مسلکِ انسانیت یا مذہب عیسوی یا دونوں پر عقیدہ رکھتے ہیں اور اس فکر میں سر کھپا رہے ہیں کہ آنے والے طوفان کو کس طرح روکیں۔ اشتمالی ملکوں میں کہیں کہیں انفرادی آزادی کا دبا ہوا جذبہ پھر ابھر رہا ہے جسے کچلنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ اس کے علاوہ قومی عصبیتیں جنھیں بین الاقوامی اشتمالیت نے مغلوب کر لیا تھا اب پھر سر اُٹھا رہی ہیں اور اشتمالی قوموں میں باہم کشیدگی بڑھ رہی ہے۔ اس کی وجہ سے دنیا کو نیست و نابود کرنے والی ایٹمی جنگ کے خطرے میں اضافہ ہو رہا ہے۔

اس پس منظر میں ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ عالم اسلام کا رویہ عصر حاضر یعنی جدید مغربی تہذیب کے بارے میں کیا ہے اور کیا ہونا چاہئے۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ چکے ہیں قریب قریب ہر ملک میں مسلمان دو گروہوں میں تقسیم ہیں۔ ایک وہ چھوٹا سا گروہ ہے جس کی تعلیم و تربیت تمام

تر یا زیادہ مغربی تہذیب کے ذہنی ماحول میں ہوئی ہے اور جو اپنے مذہب اور تہذیب سے بالکل یا تقریباً بیگانہ اور تجدد کے اس نظریے کا علم بردار ہے کہ جدید مغربی تہذیب کو پورے طور پر اپنا لینا مسلمانوں کی مادی اور ذہنی ترقی کے لیے ضروری ہے۔ دوسرا وہ بڑا گروہ ہے (جس میں عوام، مذہبی تعلیم یافتہ اور بہت سے مغربی تعلیم یافتہ بھی شامل ہیں) جو اپنی مذہبی روایات کا دامن تھامے ہوئے ہے اور جدید مغربی تہذیب کو مخرب اخلاق اور منافی روحانیت سمجھ کر اس کے سائے سے بھی دور رہنا چاہتا ہے۔ پہلے گروہ کو اس کا احساس نہیں کہ مغربی تمدن کے سانچے میں ڈھل جانے سے مسلمان مادی اور ذہنی ترقی کے بلند مدارج پر پہنچ بھی جائیں تو ان کی اخلاقی اور روحانی زندگی کا کیا حشر ہوگا۔ مغربی قوموں نے تو جب عصر جدید کے دریائے بے پایاں میں کشتی ڈالی تو اُن کے پاس مذہب عیسوی اور مسلک انسانی کے لنگر موجود تھے جو صدیوں تک اس کشتی کو سنبھالے رہے اور اب اُٹھتے ہوئے طوفان میں بھی ایک حد تک سنبھالنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ مگر جو مسلمان اپنے مذہبی اور تہذیبی ورثے کو چھوڑ کر مغربی تہذیب کو اپنائیں گے وہ عیسائیت کی دو ہزار سال کی روحانی روایات اور مسلک انسانیت کی چھ سو سال کی اخلاقی روایات کہاں سے لائیں گے جو آنے والے طوفان میں ان کو ہلاکت سے بچائیں۔

اور دوسرا گروہ یہ نہیں سوچتا کہ مغربی تہذیب کے سائے سے بچنا تو کسی طرح ممکن ہی نہیں ہے۔ اس نے تو صنعتی نظام اور اس کی مادی پیداوار کی شکل میں ہمیں اپنی لپیٹ میں لے لیا ہے، اور وہ ہوائی جہاز اور خلائی جہاز کی شکل میں ہمارے سر پر منڈلا رہا ہے۔ ہاں ہم مغربی تہذیب کی روشنی سے اُس کے علمی انداز نظر، اس کے حرکی طرز فکر، اس کے جمہوری تصورات اور ادارات سے بچ سکتے ہیں اور ہم میں سے بہت لوگ بچ بھی رہے ہیں اس طرح کہ ہم نے اپنے آس پاس اونچی اونچی دیواریں کھڑی کر لی ہیں جن میں کھڑکیاں تک نہیں ہیں۔ اس کی ہمیں یہ قیمت دینی پڑ رہی ہے کہ ہم مادی اور ذہنی پس ماندگی کا شکار ہیں۔ نہ صرف ہماری دنیوی زندگی بلکہ مذہبی زندگی پر بھی جمود اور افسردگی طاری ہے۔

عمرانیات اور تاریخ کی متفقہ شہادت ہے کہ جب دو تہذیبوں کو ایک دوسرے سے سابقہ پڑتا ہے تو ان میں سے جو صحت مند ہوتی ہے اس کی تخلیقی قوتیں ابھرتی ہیں اور اس میں

نئی حرکت اور نئی اپج پیدا ہوتی ہے لیکن اگر کوئی صحت مند تہذیب بھی مدتوں تک ایک حصار کے اندر علیٰحدگی کی زندگی بسر کرتی ہے تو اس کے ذہن پر پہلے جمود طاری ہوتا ہے پھر انحطاط کا عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسلام نے جس بلند و برتر تہذیب کی بنا ڈالی تھی اُسے ابتدا ہی سے اس زمانے کی متعدد ترقی یافتہ تہذیبوں مثلاً یونانی، رومی، ایرانی، بودھ اور ہندو تہذیب سے سابقہ پڑتا رہا اور چونکہ اسلام کی تعلیم نے مسلمانوں میں ایک صحت مند ذہن پیدا کیا تھا جسے علمی طلب اور تحقیق کی لگن تھی اس لیے ہر سابقے سے اس ذہن میں ایک نئی حرکت اور اپج پیدا ہوئی اور وہ دوسری تہذیبوں کے صالح عناصر کو، جو اس کے روحانی اور اخلاقی سانچے میں ڈھل سکتے تھے، بے تکلف قبول کرتا رہا۔ جب اسلام شمالی افریقہ سے وسط ایشیا تک پھیل گیا تو خود عالم اسلام میں یہ دلچسپ منظر نظر آنے لگا کہ مذہبی عقائد اور تہذیب و معاشرت کی اس وحدت میں، جو اسلامی تعلیم نے مختلف قوموں میں پیدا کردی تھی، کسی حد تک جداگانہ مقامی تہذیبی خصوصیات کی کثرت بھی موجود ہے اور ان میں تاثیر اور تاثر کا وہ عمل جاری ہے جو ذہنوں میں تازگی اور حرکت پیدا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ لیکن تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں جب مغلوں کے حملوں سے بین الاقوامی اسلامی تہذیب کا شیرازہ بکھر گیا، مسلمان الگ الگ قومی جماعتوں میں بٹ گئے جن میں باہمی ربط روز بروز کم ہوتا گیا اور ذہنی علیٰحدگی بڑھتی گئی تو اُسی نسبت سے اُن کے فکر و عمل میں جمود و تعطل پیدا ہوتا گیا۔ جہاں تک یورپ کے ملکوں کا تعلق ہے اُن سے مغرب کے عرب مسلمانوں کا رابطہ اسپین کے ذریعے پندرھویں صدی کے وسط تک قائم رہا اور اس سے اہل یورپ میں علمی ذوق اور علمی نظر پیدا ہونے میں بڑی مدد ملی۔ جب مقامی عیسائی آبادی نے بغاوت کر کے آخری عرب ریاست غرناطہ کو ختم کردیا بلکہ اسپین سے مسلمانوں کا نام و نشان تک مٹادیا تو اُس کا انہیں یہ تاوان دینا پڑا کہ صدیوں تک ذہنی پس ماندگی میں مبتلا رہے۔ پھر بھی چونکہ اکثر مغربی ملکوں اور مشرق کے اسلامی ملکوں میں عرب کے راستے سے کاروبار ہوتا رہا، اس سے مشرق و مغرب میں تھوڑا بہت ذہنی رابطہ باقی رہا۔ اس صدی کے آخر میں جب واسکوڈی گاما نے یورپ اور ہندستان کے درمیان سمندر کا راستہ دریافت کرلیا اور کاروبار اس راستے سے ہونے لگا تو اکثر اسلامی ملکوں کو مغرب اور مغربی تہذیب سے کوئی واسطہ نہیں رہا۔ صرف عثمانی ترکوں کو اہل یورپ سے جنگ و جدل کی صورت

میں سابقہ پڑتا رہا اور وہ عالم اسلام پر یورپی طاقتوں کی یلغار کو روکتے رہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں تہذیبی تاثیر و تاثر کا بہت کم امکان تھا۔

اگلی دو تین صدیوں کا زمانہ یورپ میں جدید مغربی تہذیب کے شباب کا زمانہ تھا۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں اس زمانے میں اہل یورپ نے علوم و فنون، صنعت و تجارت اور نظم و حکومت میں بہت ترقی کی۔ مگر عالم اسلام عام طور پر ان ترقیوں سے بے خبر اور بے تعلق رہا۔ ہاں جب یورپی طاقتوں نے تجارت کے پردے میں یا کھلم کھلا دوسرے مشرقی ملکوں کے ساتھ ساتھ اسلامی ملکوں پر بھی اپنا سیاسی اقتدار قائم کرنا چاہا تو مسلمانوں کی ایک طویل مدت کے بعد ان سے اور ان کی جدید تہذیب سے مڈ بھیڑ ہوئی۔

یہ عین وہ زمانہ تھا جب عالم اسلام سیاسی انتشار کے دور سے گزر رہا تھا۔ مختلف اسلامی ملکوں میں باہم وہ تہذیبی یک جہتی نہیں رہی تھی جو خلافت عباسیہ کے زمانے تک تھی اور عام مسلمانوں میں ذہنی علیحدگی کا رجحان پیدا ہو گیا تھا۔ عقلی، طبیعی اور عمرانی علوم کا جو سرمایہ اُن کے پاس تھا اس میں صدیوں سے کوئی اضافہ نہیں ہوا تھا جس کی وجہ سے اُن کی فکر میں جمود و تعطل کی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ تجارت اور صنعت، سیاسی اور جنگی قوت میں وہ مغربی ممالک سے بہت پیچھے تھے اس لیے انہیں اپنے پر وہ اعتماد نہیں رہا تھا جو آغاز اسلام سے گیارہویں، بارہویں اور ایک حد تک سولہویں سترہویں صدی عیسوی تک تھا جب کہ انہوں نے بے تکلف دوسری تہذیبوں سے ربط پیدا کیا، یونانی رومی تہذیب کے ذہنی اور عقلی اثرات جو اُن کے اپنے اخلاقی اور روحانی نظام کے ساتھ کھپ سکتے تھے قبول کیے اور عہد وسطیٰ کی مغربی تہذیب پر اپنے گہرے اثرات ڈالے۔ چنانچہ اسی اعتماد نفس کی کمی کی وجہ سے وہ جدید مغربی تہذیب سے صحیح تعلق پیدا نہیں کر سکے بلکہ اس کے حملے سے خائف ہو کر بعض لوگوں نے عاجزی سے ہتھیار ڈال دیئے اور باقی سب علیحدگی پسندی کے حصار میں محصور ہو کر بیٹھ رہے مگر علیحدگی پسندی ایک ایسا ذہنی انداز ہے جو ایک مرتبہ پیدا ہو جائے تو پھر بڑھتا ہی چلا جاتا ہے۔ چنانچہ اُس نے خود مشرقی ملکوں میں بھی مسلمانوں اور غیر مسلموں، اور مسلمانوں کے اندر جدید تعلیم یافتہ اور قدیم تعلیم یافتہ طبقوں، یہاں تک کہ عقائد و تصورات میں جزوی اختلاف رکھنے والی جماعتوں

میں بھی ایک دوسرے سے علیحدگی کا ایک ایسا رجحان پیدا کر دیا کہ اُن میں باہم تعاون تو ایک طرف دوستانہ تبادلۂ خیال بھی مشکل ہو گیا۔

بہرحال جہاں تک مغربی تہذیب کا تعلق ہے اس سے خائف اور دور رہنے کا، اس زمانے میں، جب اس نے اہل مشرق خصوصاً مسلمانوں پر جابرانہ سیاسی تسلط قائم کر رکھا تھا، کچھ جواز ہو بھی سکتا تھا مگر اب جب کہ ہم مغرب کے سیاسی تسلط سے بڑی حد تک آزاد ہو چکے ہیں اور وہ فضا پیدا ہو گئی ہے جس میں ہم بے لاگ تنقیدی نظر سے مغربی تہذیب کا مطالعہ کر سکتے ہیں اور ردّ و قبول کے اُس رویئے کو جو اسلام دوسری تہذیبوں کے ساتھ برتتا رہا ہے جدید مغربی تہذیب کے ساتھ بھی برت سکتے ہیں، ایسا نہ کرنے کا کوئی بھی جواز نہیں۔

جدید مغربی تہذیب سے ہمارا رابطہ پیدا کرنا کئی وجوہ سے نہایت ضروری ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ دنیوی علوم اور مادی تمدن کے دائرے میں یہ تہذیب آج کل نوعِ انسانی کے سارے ورثے پر قابض ہے جس میں خود ہمارا ورثہ بھی شامل ہے۔ ہمیں اہل یورپ کے تعاون سے اس میراث میں، خصوصاً علم کی دولت میں، حصہ بٹانا ہے تاکہ ہم اس ذہنی پسماندگی سے نجات پائیں جس نے ہماری فکر و عمل کی قوتوں میں جمود پیدا کر دیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود مغربی دنیا ایک شدید بحران سے گزر رہی ہے جس پر قابو پانے کے لیے اُسے ہمارے تعاون کی ضرورت ہے۔ اُس کے ایک حصے میں تو حد سے زیادہ انفرادی آزادی نے سماجی اور معاشی عدم مساوات اور روحانی اخلاقی تشکیک اور بے یقینی پیدا کر دی ہے۔ دوسرے حصے میں حد سے زیادہ اجتماعی جبر اور اسی کے ساتھ ابدی روحانی و اخلاقی اقدار کے انکار نے فرد کو بے روح، بے ارادہ اور بے حس مشین بنا دیا ہے اور دونوں حصوں میں صنعتی نظام نے مادی زندگی کے روز افزوں تقاضوں کو ہوا دے کر انسان کے سکون قلب کو غارت کر دیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ دن دونی رات چوگنی بڑھنے والی صنعتی پیداوار کے لیے بازاروں کی تلاش نے قوموں میں باہم سخت رقابت پیدا کر دی ہے اور سائنس کے ناجائز استعمال سے ہولناک ہتھیاروں کی ایجاد نے سارے عالم انسانیت کے چشم زدن میں تہس نہس ہو جانے کا شدید خطرہ پیدا کر دیا ہے۔

مغرب میں بہت سے اہل نظر اور اہل دل ان بھیانک خطروں کو محسوس کر کے ایسے تصورِ زندگی کی جستجو میں ہیں جو انفرادیت اور اجتماعیت، مادی اور روحانی اقدار میں ہم آہنگی کی راہ

دکھاسکے اور صنعتی نظام کی بے لگام قوتوں کو قابوں میں لاسکے۔ دنیا کے مختلف مذاہب
تہذیبیں اہل مغرب کی آج کی مشکلوں کو جو کل خود اُن کو بھی پیش آنے والی ہیں، حل کر
میں سر کھپارہی ہیں۔ مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو خدا کے عالم گیر پیام کا مبلغ کہتے ہیں، خاص
پر یہ فرض ہے کہ وہ اس مہم میں اپنا رول ادا کریں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ ایک ط
مغربی تہذیب کا جو عصر حاضر کی نمائندہ ہے گہرا مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ جو روگ
لگ گئے ہیں اور رفتہ رفتہ سارے عالم انسانیت کو لگتے جارہے ہیں اُن کے کیا اسباب ہیں
دوسری طرف اسلام کی تعلیمات کا اس نظر سے گہرا اور معروضی مطالعہ کریں کہ وہ ان ام
کی روک تھام اور علاج کے لیے کیا تدبیریں بتاتی ہیں۔

یہ خیالات ہیں جن سے متاثر ہو کر چند خادمان علم نے "اسلام اینڈ دی ماڈرن
سوسائٹی" قائم کی ہے اور اُس کی طرف سے دو سہ ماہی رسالے، ایک انگریزی میں "اسلا
دی ماڈرن ایج"، دوسرا اردو میں "اسلام اور عصر جدید" کے نام سے نکالنے کا ارادہ کیا ہے
صرف ہندستان اور دوسرے ملکوں کے مسلمان اہل علم کو بلکہ اُن غیر مسلم فضلاء کو
جو اسلام کا مطالعہ خلوص اور ہمدردی سے کرتے ہیں، دعوت دی ہے کہ ذیل کے موضوعا
اپنے نتائج فکر و تحقیق ان رسالوں میں اشاعت کے لیے عنایت فرمایا کریں:

۱۔ عصر حاضر کی مغربی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی مطالعہ اور اُن عناصر کی نشان
جو اسلام کی روحانی اور اخلاقی تعلیم سے ہم آہنگ ہیں اور مسلمانوں کی جائز ذہنی اور مادی ترق
مدد دے سکتے ہیں۔ خصوصاً سائنس کے دائرہ فکر کا تعین اور سائنسی انداز نظر کی تشریح، سا
کی رفتار ترقی کا جائزہ۔

۲۔ اسلامی تعلیم اور اسلامی تہذیب کے اُن پہلوؤں پر بحث جو مسلمانوں کے، ہندستان کے
دنیا کے اہم ترین مسائل حاضرہ کے حل کرنے میں مدد دے سکتے ہیں۔

۳۔ مسلمانوں کے اُن کارناموں کا ذکر جنھوں نے انسانیت کے علمی اور تہذیبی سرما
اضافہ کیا۔

۴۔ ان مسائل پر بحث کہ اسلام اور دنیا کے دوسرے بڑے مذاہب کس طرح اور کس ح

مل کر روحانی اور اخلاقی اقدار کے معاملے میں تشکیک اور انکار کے اُس طوفان کا مقابلہ کر سکتے ہیں جو دنیا میں اٹھتا ہوا نظر آ رہا ہے۔

۵۔ اسلامی معاشروں میں تجدد کی تحریکوں کا تنقیدی مطالعہ۔

۶۔ اسلامی معاشروں کی علمی، تعلیمی اور تہذیبی رفتار ترقی کا جائزہ۔

۷۔ اسلام سے متعلق مطبوعات پر تبصرہ۔

پڑھنے والوں سے التجا ہے کہ وہ ان رسالوں کے مضامین کو گہری اور بے لاگ نظر سے پڑھیں۔ ادارے کی پوری کوشش ہو گی کہ صرف وہی مضامین شائع ہوں جو ذمے داری، تحقیق، سنجیدگی اور خلوص و نیک نیتی سے رسالوں کے دائرۂ نظر کے اندر لکھے گئے ہوں۔ اگر کسی جگہ لکھنے والے کی رائے ان کی رائے سے مختلف ہو تو اُس کے بارے میں بدگمانی سے نہیں بلکہ ظن خیر سے کام لیں۔ آج کل مسلمانوں کی فکر میں سخت بحران کی کیفیت ہے۔ بہت سے لوگ جنہوں نے مختلف ذہنی فضاؤں میں پرورش پائی ہے، اپنی صلاحیت، فہم اور انداز نظر کے مطابق مسلمانوں کے مذہبی اور تہذیبی مسائل پر لکھ رہے ہیں اور ان میں سے اکثر بڑی لگن اور درد کے ساتھ لکھ رہے ہیں۔ ان میں سے کسی کی بھی رائے قول فیصل نہیں ہے مگر ہر ایک کی یا کم سے کم اکثر کی تحریروں سے تھوڑی بہت روشنی مل سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ لکھنے والوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور اس میں کوئی ہرج بھی نہیں ہے۔ پڑھنے والوں کا وہ طبقہ جو اُن کا مخاطب ہوتا ہے عام طور پر اس قدر فہم و بصیرت رکھتا ہے کہ کھوٹے کھرے کو پرکھ سکے اور مختلف خیالات کے انبار میں سے وہ خیال جو اس کے نزدیک ایمان اور عقل کے معیار پر پورا اترتا ہے الگ کر سکے۔

اس دعا کے ساتھ کہ خداوند تعالیٰ ہمیں اپنی بساط کے مطابق اسلام کی، ملک اور قوم کی، دنیا کی، علم کی، حق کی خدمت کی توفیق عطا کرے، "اسلام اور عصر جدید" کا یہ پہلا نمبر شائع کیا جاتا ہے۔ بسم اللہ مجریھا و مرسٰھا

(اداریہ، افتتاحی شمارہ، ۱۹۶۹)

دکھا سکے اور صنعتی نظام کی بے لگام قوتوں کو قابوں میں لا سکے۔ دنیا کے مختلف مذاہب اور تہذیبیں اہل مغرب کی آج کی مشکلوں کو جو کل خود اُن کو بھی پیش آنے والی ہیں، حل کرنے میں سر کھپا رہی ہیں۔ مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو خدا کے عالم گیر پیام کا مبلغ کہتے ہیں، خاص طور پر یہ فرض ہے کہ وہ اس مہم میں اپنا رول ادا کریں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ ایک طرف مغربی تہذیب کا جو عصر حاضر کی نمائندہ ہے گہرا مطالعہ کر کے یہ معلوم کریں کہ جو روگ اُسے لگ گئے ہیں اور رفتہ رفتہ سارے عالم انسانیت کو لگتے جا رہے ہیں اُن کے کیا اسباب ہیں اور دوسری طرف اسلام کی تعلیمات کا اس نظر سے گہرا اور معروضی مطالعہ کریں کہ وہ ان امراض کی روک تھام اور علاج کے لیے کیا تدبیریں بتاتی ہیں۔

یہ خیالات ہیں جن سے متاثر ہو کر چند خادمان علم نے "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی" قائم کی ہے اور اُس کی طرف سے دو سہ ماہی رسالے، ایک انگریزی میں "اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج"، دوسرا اردو میں "اسلام اور عصر جدید" کے نام سے نکالنے کا ارادہ کیا ہے اور نہ صرف ہندستان اور دوسرے ملکوں کے مسلمان اہل علم کو بلکہ اُن غیر مسلم فضلاء کو بھی جو اسلام کا مطالعہ خلوص اور ہمدردی سے کرتے ہیں، دعوت دی ہے کہ ذیل کے موضوعات پر اپنے نتائج فکر و تحقیق ان رسالوں میں اشاعت کے لیے عنایت فرمایا کریں:

۱۔ عصر حاضر کی مغربی تہذیب کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی مطالعہ اور اُن عناصر کی نشان دہی جو اسلام کی روحانی اور اخلاقی تعلیم سے ہم آہنگ ہیں اور مسلمانوں کی جائز ذہنی اور مادی ترقی میں مدد دے سکتے ہیں۔ خصوصاً سائنس کے دائرہ فکر کا تعین اور سائنسی انداز نظر کی تشریح، سائنس کی رفتار ترقی کا جائزہ۔

۲۔ اسلامی تعلیم اور اسلامی تہذیب کے اُن پہلوؤں پر بحث جو مسلمانوں کے، ہندستان کے، اور دنیا کے اہم ترین مسائل حاضرہ کے حل کرنے میں مدد دے سکتے ہیں۔

۳۔ مسلمانوں کے اُن کارناموں کا ذکر جنھوں نے انسانیت کے علمی اور تہذیبی سرمائے میں اضافہ کیا۔

۴۔ ان مسائل پر بحث کہ اسلام اور دنیا کے دوسرے بڑے مذاہب کس طرح اور کس حد تک

مل کر روحانی اور اخلاقی اقدار کے معاملے میں تشکیک اور انکار کے اُس طوفان کا مقابلہ کر سکتے ہیں جو دنیا میں اٹھتا ہوا نظر آرہا ہے۔

۵۔ اسلامی معاشروں میں تجدد کی تحریکوں کا تنقیدی مطالعہ۔

۶۔ اسلامی معاشروں کی علمی، تعلیمی اور تہذیبی رفتار ترقی کا جائزہ۔

۷۔ اسلام سے متعلق مطبوعات پر تبصرہ۔

پڑھنے والوں سے التجا ہے کہ وہ ان رسالوں کے مضامین کو گہری اور بے لاگ نظر سے پڑھیں۔ ادارے کی پوری کوشش ہوگی کہ صرف وہی مضامین شائع ہوں جو ذمے داری، تحقیق، سنجیدگی اور خلوص و نیک نیتی سے رسالوں کے دائرۂ نظر کے اندر لکھے گئے ہوں۔ اگر کسی جگہ لکھنے والے کی رائے ان کی رائے سے مختلف ہو تو اُس کے بارے میں بدگمانی سے نہیں بلکہ ظن خیر سے کام لیں۔ آج کل مسلمانوں کی فکر میں سخت بحران کی کیفیت ہے۔ بہت سے لوگ جنہوں نے مختلف ذہنی فضاؤں میں پرورش پائی ہے، اپنی صلاحیت، فہم اور انداز نظر کے مطابق مسلمانوں کے مذہبی اور تہذیبی مسائل پر لکھ رہے ہیں اور ان میں سے اکثر بڑی لگن اور درد کے ساتھ لکھ رہے ہیں۔ ان میں سے کسی کی بھی رائے قول فیصل نہیں ہے مگر ہر ایک کی یا کم سے کم اکثر کی تحریروں سے تھوڑی بہت روشنی مل سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ لکھنے والوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور اس میں کوئی ہرج بھی نہیں ہے۔ پڑھنے والوں کا وہ طبقہ جو اُن کا مخاطب ہوتا ہے عام طور پر اس قدر فہم و بصیرت رکھتا ہے کہ کھوٹے کھرے کو پرکھ سکے اور مختلف خیالات کے انبار میں سے وہ خیال جو اس کے نزدیک ایمان اور عقل کے معیار پر پورا اترتا ہے الگ کر سکے۔

اس دعا کے ساتھ کہ خداوند تعالیٰ ہمیں اپنی بساط کے مطابق اسلام کی، ملک اور قوم کی، دنیا کی، علم کی، حق کی خدمت کی توفیق عطا کرے، "اسلام اور عصر جدید" کا یہ پہلا نمبر شائع کیا جاتا ہے۔ بسم اللہ مجریھا و مرسٰھا

(اداریہ، افتتاحی شمارہ، ۱۹۶۹)

سید حسین نصر

کیا اسلام عصر جدید کے لیے موزوں ہے

آج کل یہ بات کہ فلاں خیال یا فلاں چیز نئی دنیا کے لیے موزوں نہیں ہے اس کثرت سے سننے میں آتی ہے کہ ہم ایک طرف تو یہ بھول جاتے ہیں کہ کون سے اصول اور افکار دائمی حقیقت و اہمیت رکھتے ہیں اور دوسری طرف یہ کہ عصر جدید کی واقعی ضرورتیں کیا ہیں۔ جس چیز کا بھی اس برق رفتار سطحی تبدیلی کے زمانے میں فیشن نہ رہے وہ فوراً دقیانوسی اور ناموزوں قرار دے دی جاتی ہے، حالانکہ غیر اہم اور ناموزوں دراصل وہ انداز فکر ہے جو ان ازلی اور ابدی سچائیوں کو ٹھکرا دیتا ہے یا نظر انداز کر دیتا ہے جو ہمیشہ سے لوگوں کے لیے قدر و قیمت رکھتی ہیں اس لیے کہ وہ فطرت انسانی کے کسی دائمی تقاضے کو پورا کرتی ہیں۔ اگر عہد جدید میں انسانوں کا ایک بڑا حصہ مذہب کی دائمی حقیقتوں میں اور اس حکمت و معرفت میں جسے اہل نظر نے ہزار ہا سال میں پروان چڑھایا ہے کوئی معنی نہیں پاتا تو اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ خود اس کا وجود اپنے معنی کھو چکا ہے۔ اس قسم کا انسان جو اپنے آپ کو اور اپنے ناقص علم اشیاء کو جسے وہ "جدید انسان کے وجودی بحران" سے تعبیر کرتا ہے حد سے زیادہ اہمیت دیتا ہے، تنقید کی تیز دھار کو اپنی طرف موڑنے کی صلاحیت نہیں رکھتا، اس لیے سوائے اس کے اور کچھ نہیں کر سکتا کہ اس معروضی اور الہامی حقیقت پر تنقید کرے جو تمام قدیم اور مستند مذاہب میں مشترک ہے، جس کے سوا خود انسان کی قدر و قیمت کا کوئی معیار نہیں ہے۔ اسلام یا کسی بھی مستند مذہب کا نئی دنیا کے لیے موزوں ہونا ایسا مسئلہ ہے جس پر بحث کرتے وقت اول الذکر کی وجودی برتری کو مد نظر رکھنا ضروری ہے یعنی اس بات کو کہ مذہب کا سرچشمہ وجود حقیقی ہے اور وہ ایک ساوی

پیغام ہے جب کہ دنیا بہرحال ایک اضافی وجود ہے اور چاہے جدید ہو یا قدیم "دنیا" ہی رہتی ہے۔ آج کی دنیا بھی اسی طرح دنیا ہے جیسے وہ دنیا جس کی تصویر مذہبی روایات میں کھینچی گئی ہیں۔ بلکہ سچ پوچھیے تو بہ نسبت کسی اور دنیا کے جس کا ہمیں تاریخی علم ہے موجودہ دنیا ذات حق وقیوم سے زیادہ دور ہو گئی ہے اور اس لیے اس کو پیام الٰہی کی اور بھی زیادہ ضرورت ہے۔(۱)

اسلام اسی پیغام کا نام ہے۔ یہ ہستی مطلق کی طرف سے انسان کو براہ راست دعوت ہے کہ وہ اس واحد مطلق کی طرف واپس آئے اور اس سے انسانی ہستی کا وہ عنصر جو سب سے زیادہ غیر متغیر اور پائدار ہے، متاثر ہوتا ہے (۲)۔ چونکہ یہ ایک ایسا پیغام ہے اس لیے یہ ہر نسل اور ہر زمانے کے لیے جب تک کہ انسان، انسان رہے موزوں اور مناسب ہے۔ آج مغرب کے علمی حلقوں میں بھی جن کے ذہنوں پر اتنے عرصے سے انیسویں صدی کا تصور ارتقاء مسلط تھا، بعض سائنس داں اور عالم اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ انسان کی ایک مستقل فطرت اور کچھ بنیادی ضروریات ہیں اور ان کی توجہ اب ان مستقل عناصر پر مرکوز ہونے لگی ہے۔ اسلام کا خطاب خاص طور پر ان مستقل عناصر سے ہے۔(۳) انسان پیدا ہوتے ہیں، جیتے ہیں اور مر جاتے ہیں اور برابر اپنی زندگی کی ابتدا، انتہا اور درمیانی عرصے کے معنی و مقصد کی تلاش میں سرگرداں رہتے ہیں۔ یہ معنی کی تلاش جو اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ غذا یا مکان، دراصل آخری حقیقت کی یا ہستی مطلق کی تلاش ہے اور انسان کی مستقل ضرورتوں میں داخل ہے۔ اسی معنی و مقصد کا متعین کرنا مذہب کا کام ہے اور ایک لحاظ سے وہ اس کائنات کے غیر متعین مظاہر اور اس عارضی ارضی وجود کے غیر یقینی حالات میں واحد پناہ گاہ ہے۔ یہ محض اتفاق نہیں ہے کہ بعض صوفیا نماز کو روزمرہ زندگی کے طوفانی سمندر میں ساحل سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسلام کا پیغام اتنا ہی پائدار ہے جتنی انسان کی یہ ضرورت کہ اسے ایک روحانی مامن میسر آئے اور زندگی کے معنی و مقصد کا علم ہو۔

ایک خصوصی نقطۂ نظر سے دیکھیے تو اسلام عصر جدید کی اس بیماری کا علاج ہے کہ زندگی حد سے زیادہ سیکولر بنا دی گئی ہے یعنی اس کی روحانی معنویت بہت کم ہو گئی ہے۔ مغرب میں سب سے پہلے دنیوی اقتدار کو، جس کا تعلق حکومت اور نظم و نسق سے تھا، سیکولر قرار دیا

گیا، گو اس کے باوجود قرون وسطیٰ میں اور ایک حد تک اس کے بعد بھی جب تک قدیم سیاسی ادارے قائم رہے، دنیوی حکومت میں بھی ایک مذہبی شان باقی رہی۔(۴) پھر انسان کی فکر کو جدید فلسفے اور سائنس کی شکل میں سیکولر بنایا گیا، اس کے بعد ادبیات اور فنون لطیفہ کی باری آئی اور آخر میں خود مذہب کو سیکولر بنایا جا رہا ہے۔ نشاۃ ثانیہ کی باغیانہ فضا میں تو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس طرح انسان رفتہ رفتہ آزادی کی طرف قدم بڑھا رہا ہے لیکن اب جب کہ سیکولرزم کی لے خطرناک حد تک بڑھ گئی ہے، بہت سے لوگ یہ بات محسوس کر رہے ہیں کہ جسے ہم آزادی کہتے ہیں وہ محض اس بات کی چھوٹ ہے کہ انسان حقیقی آزادی کی واحد راہ کو، جو اس کے لیے کھلی ہوئی ہے، یعنی روحانی نجات کی راہ کو چھوڑ دے۔ اس کے سوا ہر چیز جو بہ ظاہر نظر آتی ہے خارجی فطری قوتوں یا داخلی جذبات کی غلامی کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

برخلاف سیکولرزم کے اس طغیان اور آزادی کے اس منفی تصور کے جو اباحیتِ مطلق کی حدوں کو چھو رہا ہے، اسلام ایک مقدس نظریۂ حیات پیش کرتا ہے اور ایک ایسی آزادی عطا کرتا ہے جو مشیت الٰہی کی اطاعت سے شروع ہوتی ہے اور اسی لیے عالم بالا کی سمت لا محدود تک پہنچنے کی راہ کھول دیتی ہے۔ سچ پوچھیے تو مسلمانوں کی زبانوں میں سیکولر اور دنیوی یا ارضی کے درمیان کوئی تفریق نہیں، یہاں تک وہ اس قسم کے تصورات کا مفہوم ادا کرنے کے لیے الفاظ بھی موجود نہیں ہیں۔(۵) قانون الٰہی یا شریعت کے ذریعے جو کہ پوری زندگی کا احاطہ کرتی ہے، ہر انسانی فعل کو ایک ماورائی درجہ دے کر اسے مقدس اور بامعنی بنا دیا گیا ہے۔ ظاہر ہے یہ بات اسی پر صادق آتی ہے جس نے کہ اس شریعت کو مان لیا ہو اور اس پر عمل کرتا ہو، اور اس طرح انسانی فطرت کے نقطۂ نظر سے ایثار و قربانی سے کام لے رہا ہو۔ دراصل ہم بغیر کسی قسم کی قربانی کے کسی چیز کو مقدس نہیں بنا سکتے۔ اس لیے کہ قربانی لغوی معنی کے لحاظ سے بھی مقدس بنانے کے عمل ہی کا نام ہے(SACER, FACERE)۔ ایک غیر مسلم کو یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے کہ مسلم معاشرے میں کتنی بڑی حد تک شریعت پر عمل کیا جاتا ہے۔ اور آج ان علاقوں میں بھی جہاں شریعت کی گرفت سماج کے کسی طبقے پر کمزور ہو گئی ہے، عام رویہ وہی ہے جس نے شریعت کے زیر سایہ نشو و نما پائی ہے۔(۶)

شریعت میں مرکزی حیثیت نماز کو حاصل ہے جو حدیث کے مطابق دین کا ستون اور سہارا ہے۔ اس طریق عبادت کی، جو دوسرے مذاہب مثلاً عیسائیت کی انفرادی دعا سے نہیں بلکہ دعائے عشائے ربانی سے مماثلت رکھتا ہے، ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ نماز کسی جگہ بھی پڑھی جاسکتی ہے اور اسے کوئی بھی مسلمان پڑھا سکتا ہے۔ مذہبی رسوم کی ادائیگی کی ذمے داری جو کچھ مذاہب میں صرف ایک طبقے تک محدود ہے، اسلام میں تمام برادران ملت میں برابر تقسیم ہے۔ اس طرح سب مسلمان ایک ہی امت ہیں بغیر اس شرط کے کہ وہ ایک ہی جغرافیائی خطے سے تعلق رکھتے ہوں۔ موجودہ زمانے میں جب لوگ اس کثرت سے سفر کرتے ہیں اور جب کسی خاص ملک یا قوم سے دور ہونے کی وجہ سے بعض مذاہب کے پیرووں کو اپنی عبادت ورسوم کے ادا کرنے میں مشکل پیش آتی ہے اہل اسلام کو نسبتاً یہ آسانی حاصل ہے کہ وہ اپنی مذہبی رسوم کہیں بھی ادا کر سکتے ہیں۔

دراصل اسلام میں حالات سے مطابقت پیدا کرنے کی صلاحیت بہت بڑی حد تک موجود ہے۔ وہ ہر جگہ پنپ سکتا ہے اور اس پر ہر جگہ عمل کیا جاسکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اسلام کو موجودہ تہذیب سے اور اس کی تمام خامیوں سے مطابقت پیدا کرنا چاہیے۔ اسلام دوسرے الہامی مذاہب کی طرح خدا کا پیغام ہے اس لیے زمانے کو اس کے مطابق بنانا ہے نہ کہ اسے زمانے کے سانچے میں ڈھالنا۔ لیکن اس شرط کو ذہن میں رکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک شخص جو اسلام پر عمل کرنا چاہتا ہو ہر صورت حال میں کر سکتا ہے اور وہ خارجی مشکلات جو بعض مذاہب کو اپنی روزمرہ عبادات میں پیش آتی ہیں اس کی راہ میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈال سکتیں۔

روزمرہ اسلامی عبادات میں انسان کو یہ فائدہ بھی حاصل ہے کہ وہ ہر جگہ اپنے مرکز کو ساتھ لیے رہتا ہے۔ جدید انسان کی اصل بیماری یہ ہے کہ اس نے اپنے مرکز کو کھو دیا ہے جس کا اندازہ اس دفتر بے معنی سے بہ خوبی ہو سکتا ہے جو آج کل ادب اور آرٹ کے نام سے موسوم ہے۔ اسلام اس مرض کا علاج پیش کرتا ہے۔ عبادت عام طور پر انسان کو ایک نیم قطر یا ذھرے کی طرح ایسے موقف میں رکھتی ہے جہاں اس کا رخ مرکز ہی کی طرف رہتا ہے۔

بالخصوص اسلامی عبادات میں ہر شخص کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ جہاں بھی ہو اپنے مرکز کو ساتھ لیے رہے۔ یہ بات کہ مسلمان کہیں بھی ہو نماز کے لیے اس کا رخ اسلام کے سب سے بڑے مرکز مکہ ہی کی طرف ہوگا مرکزیت کے تصور کو بالکل واضح کر دیتی ہے۔ نماز سے حاصل ہونے والی قوت کے ذریعے انسان کے پاس وہ مرکز رہتا ہے جو اس کے تمام اعمال اور زندگی میں ایک ربط اور معنی پیدا کرتا ہے۔

اسلام کا بنیادی عقیدہ، توحید، خود زندگی میں ہم آہنگی کی ضرورت پر زور دیتا ہے۔ خدا ایک ہے اور اس طرح انسان کو بھی جو کہ اسی کا پرتو ہے، اپنے اندر ہم آہنگی اور یک جہتی پیدا کرنا چاہیے اور مذہبی زندگی کا مقصد یہی ہونا چاہیے کہ انسان کی شخصیت کو اس کی تمام گہرائیوں اور وسعتوں کے ساتھ مکمل طور پر مربوط اور ہم آہنگ بنائے۔(۷) جدید انسان اس مصیبت میں گرفتار ہے کہ اس کا علم، اس کی تعلیم بلکہ اس کی سماجی زندگی بھی الگ الگ خانوں میں تقسیم ہو کر رہ گئی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صنعتی زندگی کا دباؤ نہ صرف سماجی بندھنوں کو ڈھیلا کر دے گا بلکہ انسانی شخصیت کو بھی پارہ پارہ کر دے گا۔ اسلام کا تصور وحدت اس کثرت اور تقسیم کے قطعاً منافی ہے۔ وہ انسان کی ان قوتوں کا جو اسے مرکز سے دور ہٹاتی ہیں اور محیط کی طرف لے جانا چاہتی ہیں، رخ موڑ دیتا ہے اور اس کی روح کو مرکز کی طرف واپس لے جاتا ہے۔ آج ہر شخص امن و سکون کا جویا ہے لیکن امن و سکون ہر جگہ نایاب ہے، اس لیے کہ مابعد الطبیعیات کی رو سے ایک ایسی تہذیب کا، جو قادر مطلق کو بھلا چکی ہو، امن و سکون پا لینا بالکل مہمل بات ہے۔ انسانی نظام زندگی میں امن اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ انسان خدا کے ساتھ اور فطرت کے ساتھ امن و آشتی سے رہے۔(۸) یہ ایک ایسے توازن اور ہم آہنگی کا نتیجہ ہے جو صرف عقیدۂ توحید کے مطابق شخصیت کے ربط و اتحاد سے پیدا ہو سکتا ہے۔ اسلام کے ساتھ بڑی ناانصافی ہے کہ اسے تلوار اور جنگ کا مذہب کہا گیا ہے حالانکہ وہ ایک ایسا مذہب ہے جو کہ مشیت الٰہی کی اطاعت کے ذریعے امن و سکون قائم کرنا چاہتا ہے جیسا کہ لفظ 'اسلام' سے، جو عربی میں امن اور اطاعت دونوں معنی میں آتا ہے، ظاہر ہوتا ہے۔ اور یہ امن و سکون اسی طرح قائم ہو سکتا ہے کہ ہر چیز کو اس کا حق مل جائے۔ اسلام جسم اور روح کی ضروریات میں،

دنیا اور آخرت کے تقاضوں میں نہایت عمدہ توازن قائم رکھتا ہے۔ ایک ایسی تہذیب کے اندر جس نے ساری انسانی فلاح و بہبود کو محض حیوانی ضرورتوں تک محدود کر دیا ہے اور اس زندگی سے آگے کسی انسانی ضرورت کو تسلیم ہی نہیں کرتی امن ممکن ہی نہیں۔ اس کے علاوہ انسان کو محض ایک مادی ہستی سمجھ لینے کی وجہ سے یہ تہذیب اس کی روحانی ضرورتوں کو پورا کرنے کا کوئی سامان نہیں کرتی۔ مگر یہ ضرورتیں بہرحال موجود ہیں۔ اس کا نتیجہ ایک معجون مرکب ہے، شدید مادیت اور اس سے بھی زیادہ خطرناک مصنوعی روحانیت کا، جو بہ ظاہر مادیت سے مختلف معلوم ہوتی ہے مگر حقیقت میں ہے نہیں۔(۹) اور اس طرح ہماری اس مادی زندگی کو بھی، جو ہمارا آخری مقصد بن گئی ہے، خطرہ درپیش ہے۔ ہر چیز کو اس کا حق دینا، ہر عنصر کو اس کی مناسب جگہ پر رکھنا، مختلف اشیاء میں تناسب کا لحاظ رکھنا، اصلی اور نقلی کے فرق کو پہچاننا دراصل عصر جدید کے لیے اسلام کا ایک بنیادی پیغام ہے۔ انسان جس امن و سکون کی تلاش میں ہے اس کا میسر آنا صرف اسی وقت ممکن ہے جب کہ انسان کی تمام ضروریات کا خیال رکھا جائے، صرف ایک حیوان کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی ہستی کی حیثیت سے بھی جس میں بقائے دوام حاصل کرنے کی صلاحیت ہے۔ انسانوں کی صرف مادی ضروریات پر توجہ دینا ان کو غلامی کے درجے تک پہنچا دینا ہے اور اس سے مادی زندگی کے لیے بھی ایسے مسائل پیدا ہو جاتے ہیں جن کا حل کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ یہ کثرت آبادی کا مسئلہ مذہب کا نہیں بلکہ جدید طب کا پیدا کیا ہوا ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے اب مذہب سے کہا جاتا ہے کہ وہ انسانی زندگی کے مقدس معنی و مقصد کو اگر کلی طور پر نہیں تو جزوی طور سلب کر لے۔

مذاہب کے مابین صلح و آشتی بھی اس زمانے کا بہت اہم مسئلہ ہے۔ اسلام عصر جدید کے انسان کے لیے ایک خاص پیغام رکھتا ہے۔ وہ سابق پیغمبروں کے تسلیم کرنے کو مسلمانوں کے لیے جزو ایمان قرار دیتا ہے اور وحی الٰہی کے عالمگیر ہونے پر بہت زور دیتا ہے۔(۱۰) کسی اور کتاب مقدس میں مذہب کے عالمگیر ہونے کا ذکر اس کثرت سے نہیں آیا ہے جتنا قرآن میں۔ اسلام جو موجودہ نسل انسانی کا سب سے آخری مذہب ہے اس معاملے میں انسانیت کے سب سے پرانے مذہب ہندومت سے بالکل متفق ہے کہ مذہب کو انسانی تاریخ کے ہر دور میں ایک

عالمگیر حقیقت کے مظہر کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ جو اشخاص تقابلی مطالعۂ مذہب کے نام سے کچھ تاریخی اور لسانیاتی معلومات اکٹھا کر لینے پر بس نہیں کرتے بلکہ اس میدان میں سنجیدگی سے تحقیق کرنا چاہتے ہیں، انہیں اسلام اس موضوع پر مابعد الطبعیات اور دینیات کی سطح پر بہت کچھ سکھا سکتا ہے۔ موجودہ زمانے میں مسلمانوں کے، دوسرے مذاہب کے پیروؤں کی بہ نسبت تقابلی مطالعۂ مذہب میں کم دلچسپی لینے کی وجہ دراصل یہ ہے کہ انہیں اس انکشاف سے، کہ دنیا میں دوسرے مستند اور معتبر روحانی مسلک بھی موجود ہیں، اسلام کے لیے کوئی ایسا دینی خطرہ محسوس نہیں ہوتا جس سے انہیں پریشانی ہوتی۔

امن عالم کے موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے آخر میں اس روحانی امن وسکون کے بارے میں کچھ کہنا ضروری ہے جس کی تلاش میں آج لوگ اس قدر مضطرب اور بے قرار ہیں کہ نقلی یوگیوں اور روحانی طبیبوں کی ایک پوری فوج مغرب پر مسلط ہو گئی ہے۔ اب لوگ جبلی طور پر مراقبہ اور استغراق کی اہمیت کو محسوس کرنے لگے ہیں۔ مگر افسوس ان میں معدودے چند ہی نکلیں گے جو کسی مستند مذہب کے اصول کے مطابق ایسی ریاضت کرنے پر تیار ہوں جس سے انہیں وہ سعادت ومسرت حاصل ہو جو صرف حقیقت ابدی کے تصور ہی سے میسر آسکتی ہے۔ چنانچہ وہ نشہ آور دواؤں یا "معرفت نفس کے مرکزوں" یا ان ہزارہا نقلی مہاتماؤں کا سہارا ڈھونڈتے ہیں جو مشرق سے مغربی ملکوں میں جا کر اہل مغرب سے ان زیادتیوں کا بدلہ لیتے ہیں جو انہوں نے سامراجی عہد میں مشرقی مذاہب کے ساتھ کی تھیں۔(۱۱) اسلام ان لوگوں کو، جن میں ضروری استعداد ہو، روحانی سکون وسعادت کے اس حریم باطن تک پہنچا سکتا ہے جسے تصوف کہتے ہیں اور جس کی بدولت انسان اسی زندگی میں باغ بہشت کا مزہ چکھ سکتا ہے۔ یہاں بھی اسلام یا اسلام کے مسلک باطنی یعنی تصوف میں یہ خصوصیت نظر آتی ہے کہ اسے انسان ہر جگہ اور ہر شعبۂ زندگی میں اختیار کر سکتا ہے۔ تصوف کی بنیاد ظاہری ترک دنیا پر نہیں بلکہ اندرونی ترک دنیا پر رکھی گئی ہے، جیسا کہ ایک ہم عصر صوفی نے کہا ہے۔ "میں نے دنیا کو نہیں چھوڑا بلکہ دنیا نے مجھے چھوڑ دیا ہے۔" اندرونی ترک تعلق نہایت سرگرم عملی زندگی کے ساتھ ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ تصوف میں عملی زندگی اور مراقبہ واستغراق کی زندگی کی یہ ہم آہنگی اسلام

کے وحدت آفریں مزاج کے عین مطابق ہے۔ اسلام کی روحانی قوت اپنی سرگرمیوں سے خارجی دنیا میں ایک ایسی فضا پیدا کردیتی ہے جو انسان کو قدرتی طور پر فکر اور مراقبے کی طرف مائل کرتی ہے، جیسا کہ واضح طور پر اسلامی فنون لطیفہ میں نظر آتا ہے۔ (۱۲) وہ ظاہری کشمکش جو عملی زندگی کی تعریف میں داخل ہے یہاں باطنی امن و سکون میں بدل جاتی ہے جو مرکز یعنی ذات احدی کی مخصوص شان ہے۔

اسلام دوسرے مستند مذاہب کی طرح ایک پیغام ہے حقیقت ابدی کی طرف سے ہستیٔ انسانی کے اس عنصر کے نام جو قائم و دائم ہے، اس لیے وہ زمانے کی قید سے بری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ خدا نے اس کے اندر کچھ اور مخصوص صفات رکھی ہیں جن کی بنا پر انسان، ہر ماحول میں اور ہر عہد میں اس کی پیروی کرسکتے ہیں اور اس کی تعلیمات سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ اگر کبھی کوئی ایسا زمانہ آئے جس میں مذاہب عموماً اور اسلام خصوصاً بے معنی ہو جائے تو وہ زمانہ خود بے معنی ہو کر رہ جائے گا۔ اس کی حیثیت سراب نظر سے زیادہ نہ ہوگی۔ جب تک زمانے میں یا کسی خاص زمانے میں ذرا بھی حقیقت باقی ہے، اسلام کا پیغام اس کے لیے بامعنی ہے، اس لئے کہ یہ پیغام سرچشمۂ حقیقت کی طرف سے ہے اور اسلامی مابعد الطبیعیات کی رو سے حق اور حقیقت ایک ہی ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ F. Schuon, *Light on the Ancient Worlds* مترجمہ لارڈ نارتھ بورن، لندن، ۱۹۶۵ء، ابواب (i) اور (ii)

۲۔ اسلام ذات الٰہی اور ذات انسانی کے درمیان تعلق پیدا کرتا ہے۔ یہاں ذات الٰہی سے مراد اللہ تعالیٰ کا کوئی خاص جلوہ یا شان نہیں بلکہ اس کی ذات محض ہے جو سرچشمہ ہے تخلیق اور وحی کا۔ اسی طرح ذات انسانی سے مراد وہ گناہگار مخلوق نہیں۔ جس کی نجات کے لیے کسی معجزے کی ضرورت ہو بلکہ اس سے مراد وہ شبیہہ ایزدی ہے، جسے وہ عقل عطا ہوئی ہے جو ذات مطلق کا تصور کرسکتی ہے اور وہ ارادہ عطا ہوا ہے، جو ذات مطلق تک پہنچنے کی راہ اختیار کرسکتا ہے۔

F. Schuon, *Understanding Islam*, translated by D.M. Matheson, London, 1963, p.13

مزید ملاحظہ ہو: S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966, ChapterI.

۳۔ مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: J. Servier, *Homme et l' Invisible*, Paris, 1965

علم الاقوام اور علم الانسان کی مدد سے اس بات کے متعدد ثبوت پیش کرتا ہے کہ انسان کی بنیادی فطرت ہمیشہ ایک رہی ہے۔ یہ بات بہت اہم ہے کہ اسی سال The Institue Açademico di Roma. میں Elemire Zolla کے زیر نگرانی دور حاضر میں پہلی بار ایک مکمل مجلس مباحثہ تاریخ میں ابدی قدروں کے موضوع پر منعقد ہوئی ہے۔

۴۔ S. H. Nasr, *Spiritual and Temporal Authority in Islam, in Islamic Studies*, Beirut, 1966 pp. 6-13

۵۔ S. H. Nasr, *Religion and Secularism; their Meaning and Manifestation in Islamic History; in Islamic Studies*, 1966 pp.7-14

۶۔ اسلام میں شریعت کی اہمیت کے لیے ملاحظہ ہو:

S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Chapter IV

۷۔ S. H. Nasr, Sufism and the Integration of Man, Islamic Review and Arab Affairs, Sept. 1967 pp.. 11-14

۸۔ S. H. Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, London, 1968, Chapter IV.

۹۔ حقیقی روحانیت کے خلاف بغاوت کے مختلف مدارج کے بارے میں جو مادیت سے گزر کر اب مصنوعی روحانیت تک آگئی ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

R. Guenon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, translated by Lord Northbourne, London, 1951 pp.229ff. See S. H. Nasr, Islam and the Encounter of Religions,

۱۰۔ International Congress of the International Association for the History of Religions, Vol.VII (Leiden, 1968). pp.23-47.

اس مسئلے پر مزید معلومات کے لیے دیکھیے:

F.Schuon, *The Transcendent Unity of Religions,* translated by P. Townsend, London, 1948

۱۱۔ ابھی کچھ عرصہ پہلے تک اسلامی تصوف اس بے حرمتی سے بچا ہوا تھا جس کا شکار ویدانت اور مسلک زین مغرب میں اپنے نام نہاد تجدد پسند شارحین کے ہاتھوں ہوئے ہیں۔ لیکن بدقسمتی سے اب یورپ میں کچھ نقلی صوفیوں نے تصوف کو بھی اسی طرح نقصان پہنچانا شروع کر دیا ہے۔ ان کی پہلی غلطی تصوف کو اسلام سے الگ کرنے کی کوشش ہے اور اس طرح وہ اس کو ہر قسم کی روحانیت سے معرا کر کے ایک طلسمی گورکھ دھندے کی شکل میں پیش کرنا چاہتے ہیں جو نہایت خطرناک ہے۔ ان کے بلند بانگ دعووں کا باطل ہونا سب سے زیادہ ان نتائج سے ظاہر ہوتا ہے جو اس سے برآمد ہوتے ہیں۔ درخت ہمیشہ اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔

۱۲۔ اسلامی فنون لطیفہ کی روحانی بنیادوں کے لیے ملاحظہ ہو:

T.Burckhardt, Perennial Values of Islamic Art, *Studies in Comparative Religion,* Summer 1967, pp.132-41. See also T.Burckhardt. *Sacred Art in East and West,* London, 1967, Chapter IV

(اسلامک ریویو (لندن) کے شکریے کے ساتھ)

(اپریل ۱۹۷۰ء)

مذہب اور جدید ذہن

آج جب ہم کسی سماج کا اس نقطۂ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں کہ اس کے افراد کی زندگی پر مذہب کس حد تک اثر انداز ہے تو ہمیں دو قسم کے لوگ نظر آتے ہیں۔ ایک تو وہ لوگ جو اس سائنسی دور میں مذہب کو حکایت پارینہ سمجھتے ہیں، دوسرے وہ لوگ ہیں جو مذہب کی ضرورت اور اہمیت کے قائل ہیں۔ آخر الذکر کے سامنے جب یہ سوال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر ان کا خیال درست ہے تو پھر خود ان کے معاشرے کا ایک بہت بڑا حصہ اپنے قول اور عمل سے اس کی تائید کیوں نہیں کرتا تو وہ ٹھنڈے دل سے حالات کا جائزہ لینے کے بجائے، یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ سائنس کی روز افزوں اختراعات اور ترقیوں کے باعث لوگوں کی آنکھیں خیرہ ہو گئیں، اس لیے جب تک سائنس پر مذہب کی فوقیت ثابت نہ کی جائے اس وقت تک اصلاح حال مشکل ہے مگر سچ پوچھیے تو سائنس اور مذہب کے تقابل کی بحث بے کار ہے کیوں کہ ان دونوں کے میدان کار بالکل الگ الگ ہیں۔ نہ ان میں کوئی تضاد ہے اور نہ سائنسی اختراعات سے مذہب کی بنیادیں متزلزل ہوتی ہیں کیوں کہ اگر ایسا ہوتا تو آج دنیا کے کسی گوشے میں مذہب کا وجود نہ ہوتا۔

در حقیقت یہ ایک بہت بڑا مغالطہ ہے کہ ہم صرف آج کے زمانے کو سائنسی زمانہ سمجھتے ہیں حالانکہ جس طرح انسان اور مذہب میں چولی دامن کا ساتھ ہے اسی طرح انسان اور سائنس کا رشتہ بھی ہبوط آدم سے اب تک برابر چلا آتا ہے۔ سائنس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان چند موجودات کی روشنی میں اپنی عقل کے ذریعے کچھ ممکنات کا پتہ لگائے اور انہیں امکان سے وجود میں لائے۔ کیا انسانی تاریخ کا کوئی ایسا دور ہمارے علم میں ہے جب انسان

نے اپنی اس خداداد صلاحیت سے کام نہیں لیا؟ جب انسان نے پہلی بار پہیہ بنایا تو کیا وہ اپنے زمانے کا ایک زبردست سائنسی کارنامہ نہیں تھا؟ جب اس نے اقبال کی زبان میں "تو شب آفریدی چراغ آفریدم" کا نعرہ لگایا تو کیا وہ انسانی سائنس کا کمال نہیں تھا؟ جب اس نے منہ زور دریاؤں میں پتھروں کو ڈوبتے اور درختوں کو تیرتے دیکھ کر کشتی کا نقشہ ذہن میں بنایا تو کیا یہ فعل سائنس کے احاطے سے باہر تھا؟ غرض انسان اسی طرح تاریخ کے ہر دور میں نامعلوم کو معلوم کی حدود میں لانے کی کوشش کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا۔ اس لیے یہ بات بجا طور سے کہی جاسکتی ہے کہ مذہبیت کے عروج وزوال کا دارومدار اس بات پر قطعاً نہیں ہے کہ زمانہ کس حد تک سائنسی ہو چکا ہے بلکہ اس بات پر ہے کہ خود مذہب کے ماننے والوں کا ذہن کس حد تک سائنسی ہے۔

عام طور سے "سائنسی ذہن" کا مطلب یہ سمجھا جاتا ہے کہ جب سائنس کا کوئی نیا کارنامہ نظروں کے سامنے آئے اور لوگوں میں غلط یا صحیح اس بات سے ہیجان پیدا ہو کہ اس کارنامے سے مذہبی عقاید کمزور ہو جائیں گے تو لوگ مذہبی صحیفوں کو کھول کر بیٹھ جائیں اور آیات وروایات سے یہ ثابت کرنے لگیں کہ سائنس جس غیر موجود کو وجود میں لائی ہے اس کا اشارہ صدہا برس پہلے کر دیا گیا تھا۔ مثلاً کرۂ قمر پر خلابازوں کے پہنچنے کے بعد بعض مذہبی رسالوں میں اس مضمون کے متعدد مقالے شائع ہوئے ہیں اور ابھی تک ہو رہے ہیں کہ خلابازوں نے جو کچھ کیا ہے اس کی پیشین گوئی قرآن وحدیث میں پہلے سے کی جاچکی ہے۔ عام طور سے مذہبی طبقہ اس ذہنیت کو سائنسی ذہن کی عکاسی سمجھتا ہے، حالاں کہ اگر دیکھا جائے تو مذہبی صحیفوں سے سائنسی تحقیقات کو صحیح یا غلط ثابت کرنا نہ صرف غیر سائنسی طرز فکر ہے بلکہ ذہنی مرعوبیت کا دوسرا نام ہے جس کے تحت انسان یہ سوچتا ہے کہ ایجاد و تحقیق سے مذہب خطرے میں پڑ جاتا ہے۔ درحقیقت یہ وہی ذہنیت ہے جو گلیلیو کو اس کے دوربین مشاہدے کے باوجود اس قول سے رجوع کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ زمین چپٹی نہیں بلکہ گول ہے، اور کوپرنکس سے اس کے اس یقین کے باوجود کہ لوگوں کے ماننے نہ ماننے سے زمین کی حرکت پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، یہ کہلوا کر چھوڑتی ہے کہ زمین گردش نہیں کر رہی ہے۔ دیکھا جائے تو

قرونِ وسطیٰ کی متشددانہ اور آج کی اس مرعوبانہ ذہنیت میں جو خلا پیمائی کی پیش گوئیاں قرآن وحدیث سے مہیا کرتی ہے، نتیجے کے اعتبار سے قطعاً کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں ایک طرز فکر کی غماز ہیں کہ جب تک ایجاد واختراع کو مذہب کے دربار سے سند قبولیت نہ مل جائے اس وقت تک اس کی اہمیت تسلیم نہیں کی جا سکتی۔

۲

یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ جدید ذہن مذہب سے برگشتہ ہو چکا ہے، کیوں کہ ہم کسی بھی سماج کا مطالعہ کریں ہمیں یہ محسوس ہوگا کہ انسان فطری طور سے مذہبی واقع ہوا ہے۔ یہ درست ہے کہ کبھی کبھی وہ جذبات کی رو میں بہہ کر کہنے لگتا ہے کہ "خلاؤں سے ہو آئے لیکن خدا کہیں نظر نہیں آیا۔"(۱) مگر ایسے نعرے خلا سے واپسی کے بعد ہی لگائے جاتے ہیں۔ جب تک انسان خلا میں رہتا ہے پوری انسانیت دست بدعا رہتی ہے اور جب کبھی اپالو، خلا میں بھٹک جاتا ہے تو دنیا کے ہر ہر گوشے میں کروڑوں آدمی صرف تین انسانوں کی بحفاظت واپسی کے لیے زور و کر دعائیں مانگتے ہیں۔ یہ دعائیں خواہ چرچ میں گھٹنے ٹیک کر کی جائیں یا مسجدوں میں سربسجود ہو کر، مندروں میں گھنٹیاں بجا کر کی جائیں یا گوردواروں میں ماتھا ٹیک کر۔ دعاؤں کے انداز مختلف ہو سکتے ہیں لیکن جب تک انسان دعاؤں کا سہارا لیتا رہے گا اس وقت تک یہ کہنا درست نہیں ہے کہ آج کا انسان، اپنے سے برتر کسی ایسی قوت کو تسلیم نہیں کرتا جس کے قبضۂ قدرت میں بگڑی کو بنانا ہے۔

بایں ہمہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ انسانی آبادی کا ایک بہت بڑا حصہ فخریہ یہ اعلان کرتا ہے کہ اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ درحقیقت اس مسئلے میں سب سے بڑی پیچیدگی یہ ہے کہ مختلف لوگوں کے ذہنوں میں مذہب کا الگ الگ مطلب ہوتا ہے۔ جب تک یہ بات صاف نہ ہو کہ مذہب سے ہماری مراد کیا ہے، ہم ان چار روایتی اندھوں کی طرح لاحاصل بحث کرتے رہیں گے، جن میں سے ہر ایک ہاتھی کے کسی ایک عضو کو چھو کر اس بات پر زور شور سے بحث کر رہا تھا کہ ہاتھی ستون ہوتا ہے یا مورچھل، وہ سانپ کی طرح لمبا اور لچلچا ہوتا ہے یا سائبان کی طرح مسطح اور ٹھوس۔

اسی طرح جب تک ہم یہ بات طے نہ کرلیں کہ مذہب سے ہماری مراد کیا ہے اس وقت تک نہ تو نقطۂ بحث متعین ہو سکتا ہے اور نہ ہم کسی نتیجے پر پہنچ سکتے ہیں۔ لغوی حیثیت سے مذہب کے معنی راستے کے ہیں۔ ضروری نہیں ہے کہ پوری خدائی ایک ہی راستے پر چلے لیکن مذہب کے ساتھ جو تاریخی تصورات وابستہ ہیں، ان کے پس منظر میں، مذہب اس راستے کو کہا جائے گا جس پر چل کر انسان اس منزل تک پہنچتا ہے جسے کوئی نجات کہتا ہے اور کوئی نروان کے نام سے پکارتا ہے۔ منزل کا نام خواہ کچھ بھی ہو لیکن جب تک انسان اس کی تلاش میں سرگرداں ہے اس وقت تک طریق وراہ سے جسے مذہب کہتے ہیں بے نیاز کیوں کر ہو سکتا ہے؟

جب ہم اس موضوع پر بحث کریں کہ اس زمانے میں مذہب کا کیا مقام ہے اور ہمیں ایسے لوگ نظر آئیں جو سرے سے مذہب کا اقرار ہی نہ کرتے ہوں تو ہمیں لعن طعن کے بجائے اس بات کا پتہ چلانا چاہئے کہ وہ درحقیقت کس چیز کا انکار کر رہے ہیں۔ اگر ہم ان کی باتوں کو ٹھنڈے دل سے سننے کے لیے تیار ہوں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ان میں سے بہت سے، نفس مذہب کے منکر نہیں ہیں بلکہ ان رسوم وروایات کا انکار کر رہے ہیں جنہیں مذہب کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اس موقع پر مولانا آزاد کی زبان میں کہہ سکتے ہیں کہ آج کا جدید ذہن مذہب کا منکر نہیں ہے بلکہ اس دعوے کے آگے سر جھکانے سے انکار کرتا ہے کہ ماضی میں مذہب کی جتنی تشریح ہونی تھی وہ ہو چکی، راستہ متعین ہو گیا، قوانین مکمل کر دیئے گئے اور انہیں کتابوں میں درج کر دیا گیا، اب جس قسم کے مسائل سے بھی واسطہ پڑے انہیں کتابوں کی ورق گردانی کرکے نسخہ تلاش کر لینا چاہئے۔ گویا انکار مذہب کا نہیں ہے بلکہ مذہب کو جس انداز سے پیش کیا جاتا ہے اس کو تسلیم کرنے سے آج کا انسان بدکتا ہے اور نادانی سے چھلکے کے ساتھ ساتھ مغز کو بھی ضایع کر دیتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ سائنس کے اثر سے جو جدید ذہن تیار ہو رہا ہے اس سے اصل مذہب کو کوئی خطرہ ہے۔ اگر کوئی خطرہ ہے تو جدید ذہن سے نہیں، بلکہ اس ذہنیت سے ہے جو تاریخ کے ہر موڑ پر ماوجدنا علیہ آباءنا کا نعرہ لگاتی ہے۔

قرآن شریف میں جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء کرام کی دعوتی جدوجہد کی ایک الہامی مستند دستاویز ہے، ہمیں جگہ جگہ یہ بتایا گیا ہے کہ جب بھی انسانیت صراط

مستقیم کو چھوڑ دیتی ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے کسی ایک برگزیدہ بندے کو ان کی ہدایت پر مامور کرتا ہے اور ایسے موقعوں پر لوگوں کا سب سے بڑا اعتراض یہی ہوتا ہے کہ ہمارے آبا واجداد تو غلطی پر نہیں تھے، پھر ہم کس طرح گمراہ ہو سکتے ہیں جب کہ ہم انہیں کی پیروی کر رہے ہیں۔ نبی آخر الزماں صلعم نے جب شمع ہدایت روشن کی تو اس وقت بھی مخالفین نے اسی عذر لنگ کی آڑ لی۔ اگر ہم تاریخ اسلام اور قرآن شریف کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آبا واجداد کے نام پر پیغام رسالت کا انکار کرنے والے وہی لوگ تھے جنھیں اپنے سماج کی مذہبی قیادت حاصل تھی اور جنھیں اس بات پر اصرار تھا کہ جس راستے پر وہ چل رہے ہیں اس میں کسی قسم کی اصلاح وترمیم کی ضرورت نہیں ہے۔ قرآن ہمیں یہ بھی بتاتا ہے، اس عذر کا جواب انہیں یہ نہیں دیا گیا کہ ان کے آبا واجداد غلطی پر تھے بلکہ ان کے ذہن میں یہ بات بٹھانے کی کوشش کی گئی کہ وہ جس راہ پر چل رہے ہیں وہ ان کے قدیم بزرگوں کی سیدھی راہ نہیں بلکہ بعد کے آنے والوں کی ٹیڑھی ڈگر ہے جسے انہوں نے اپنے خاندانی، قومی یا ملکی تعصب کی وجہ سے راہ راست سمجھ لیا ہے جس سے سر مو انحراف نہیں ہو سکتا۔ حدیثوں میں جو اس قسم کے اقوال ملتے ہیں کہ اگر آج موسیٰؑ یا عیسیٰؑ زندہ ہوتے تو وہ میری پیروی کرتے۔ اس کا مطلب اس کے علاوہ اور کیا ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں رسول اللہ صلی علیہ وسلم انسانیت کی ترقی اور فلاح کے لیے جو ضابطۂ حیات پیش کر رہے تھے وہ اسی ضابطۂ ربانی کا مناسبِ وقت ترمیم شدہ نسخہ ہے جو حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ نے اپنے اپنے زمانے میں پیش کیا تھا۔

اس موقع پر یہ اہم سوال اٹھ سکتا ہے کہ جب الیوم اکملت لکم دینکم کا آخری اعلان کر دیا گیا اور چار دانگ عالم میں یہ منادی کر دی گئی کہ رسالت اور وحی کا سلسلہ ختم ہو گیا تو انسانیت اگر ہدایت کے لیے چودہ سو سال پیچھے کی طرف نہ دیکھے تو آخر کیا کرے۔ یہ سوال اپنی جگہ بہت اہم ہے لیکن در حقیقت اسی مغالطے کا نتیجہ ہے جس کو دور کرنے کے لیے انبیا علیہم السلام آتے رہے ہیں۔ اگر ہم اسلامی تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آنحضرت صلعم کے بعد تھوڑے تھوڑے وقفے سے خود امت مسلمہ میں ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی رہی ہیں جنھوں نے اپنے زمانے کے "مروجہ اسلام" کے خلاف آواز اٹھائی ہے اور اس

طرح فرمان رسالت کے بموجب علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل کا فریضہ ادا کیا ہے۔ آج وہ شخصیتیں تاریخ میں مجدد کے نام سے یاد کی جائیں یا امام کے لقب سے لیکن سوچنے کی بات یہ ہے کہ جس وقت انہوں نے مروجہ ذہنیت کی اصلاح کی کوشش کی اس وقت خود ان کے ساتھ کیا برتاؤ کیا گیا۔ جس طرح انبیاء بنی اسرائیل پر ان کی قوم نے عرصۂ حیات تنگ کر دیا تھا بعینہ وہی آگے چل کر ان بزرگوں کے ساتھ جنھیں آج مجدد اور امام سے ملقب کیا جاتا ہے، خود مسلمانوں نے کیا۔ خواہ مجدد الف ثانی ہوں یا شاہ ولی اللہ، نظام الدین اولیا ہوں یا شاہ اسماعیل شہید، کون سی ایسی شخصیت ہے جس کی دعوت کو (چند گنتی کے لوگوں کو چھوڑ کر) خود اس کی قوم نے یہ کہہ کر رد نہیں کیا کہ تمہارا مجوزہ راستہ ہمارے آبا واجداد کے بتائے ہوئے راستے سے الگ ہے، اس لیے ہم تمہاری پیروی نہیں کر سکتے۔

اس مرحلے پر پہنچ کر اگر ہم اس بات کا پتہ چلانا چاہیں کہ آج سائنسی زمانے میں امت مسلمہ کا جدید ذہن اسلام سے بتدریج کیوں دور ہوتا جا رہا ہے تو گھوم پھر کر ہم اسی سوال کو دہرانے پر مجبور ہوں گے کہ اسلام سے ہماری مراد کیا ہے۔ آیا اسلام وہ وحی الٰہی ہے جو نبی آخر الزماںؐ کے ذریعے انسانیت تک پہنچی یا اس کی وہ قانونی اور فلسفیانہ تشریح و تعبیر ہے جو بعد کے لوگوں نے اپنے اپنے ماحول کے مطابق کی۔ عام طور سے ہوتا یہ ہے کہ اسلام کا مطلب ہم اصولی طور پر تو ربانی ہدایت ہی سمجھتے ہیں لیکن جب تفصیلات کا وقت آتا ہے تو پھر اس ہدایت کے ساتھ جس کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ وہ ہر زمانے اور ہر قوم کے لیے ہے، یہ سلوک کرتے ہیں کہ اس کی حیثیت نصابی اسباق کی سی ہو کر رہ جاتی ہے۔ اگر اس بات کو ہم اور واضح طور سے کہنا چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ اختلاف، اسلام کے اصول و عقاید کے بارے میں نہیں بلکہ اس قانونی نقطے کے بارے میں ہے جسے ہم فقہ کی اصطلاح میں اجتہاد اور تقلید کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ جہاں تک اجتہاد کی اہمیت اور ضرورت کا سوال ہے اس پر نہ صرف آج بلکہ ماضی میں بھی امت مسلمہ تقریباً متفق رہی ہے کہ اجتہاد سے کام لیا جائے یا نہ لیا جائے۔ اختلاف اور شدید اختلاف اس بات پر ہے کہ اجتہاد کی حد کیا ہے، اور وہ کون سے لوگ ہیں جو اجتہاد کرنے کے اہل ہیں۔ اگر ہم شاہ ولی اللہ کی تحریروں کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ آپ نے اجتہاد

کو دوخانوں میں تقسیم کیا ہے، ایک کو وہ اجتہاد فی الدین کہتے ہیں اور دوسرے کو اجتہاد فی المذهب۔ پہلے سے ان کی مراد یہ ہے کہ ہم تاریخ اسلام کے متعینہ فقہی مکاتیب فکر سے آگے بڑھ کر اس سرچشمۂ ہدایت کی نئے سرے سے تشریح و تعبیر کریں جس پر خود صدر اول کے فقہانے اپنے اپنے فقہی مکاتب کی بنیاد کھڑی کی ہے۔ اگر اس اجتہاد کی اجازت دے دی جائے تو اس بات کا امکان ہے کہ ہم کسی مسئلے میں امام ابو حنیفہ یا امام مالک یا امام شافعی یا کسی بھی امام کے نکالے ہوئے نتائج سے بالکل ہی الگ کوئی نتیجہ نکال لیں۔ غالباً اسی خطرے کے پیش نظر شاہ ولی اللہ نے اجتہاد فی الدین کی اجازت نہیں دی۔ آپ نے اجتہاد کا دروازہ اس حد تک کھولا ہے کہ ہم کسی ایک فقہی مکتب میں رہتے ہوئے اس مکتب کے مختلف اماموں کے اقوال و نتائج کا مطالعہ کریں اور ان میں سے اگر کوئی قول تبدیل شدہ حالات سے زیادہ مطابقت رکھتا ہو تو اسے تسلیم کرلیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ شاہ ولی اللہ نے اپنے زمانے میں اجتہاد کی اجازت صرف اس حد تک دی کہ ایک حنفی سنی مسلمان کسی ایک خاص مسئلے میں امام ابو حنیفہ کے رائج قول پر امام ابو یوسف یا امام محمد وغیرہ کے قول کو ترجیح دے۔ آج ہمیں شاہ ولی اللہ کا اجتہاد فی المذہب بھلے ہی دائرہ تقلید میں رہنے کے مترادف معلوم ہو لیکن جس وقت شاہ صاحب نے یہ بات کہی تھی اس وقت کے حالات کو اگر ہم ذہن میں رکھیں تو ہمیں تسلیم کرنا پڑے گا کہ اجتہاد فی المذہب کی اجازت دے کر شاہ صاحب نے بہت بڑا اصلاحی کارنامہ انجام دیا تھا (لیکن بھلا ہو ہماری تقلید پسندی کا کہ ہم اتنے ہی پر قانع ہو کر رہ گئے) بیسویں صدی میں جب ہندستانی مسلمانوں کو ایک بالکل ہی نئے سیاسی نظام سے واسطہ پڑا تو اس مسئلے میں ہندستان کی برطانوی مجالس قانون ساز کے مسلمان ممبروں نے مسلمانوں کے عائلی قوانین میں اتنی گنجائش اور نکال لی کہ مختلف مکاتب فقہ میں سے جو بھی زیادہ قرین عمل ہو اس کو ترجیح دی جائے۔ (۲) مثلاً اگر کسی خاص مسئلے میں حنفی قانون کے مقابلہ میں شافعی یا مالکی یا کوئی اور فقہی قانون زیادہ قابل عمل ہے تو اس خاص مسئلے میں حنفی مسلمانوں کے مقدمات کا فیصلہ شافعی یا دوسرے فقہی قوانین کے مطابق کیا جائے۔ بہر حال دونوں مذکورہ بالا صورتوں میں آج کا مسلمان انہی فقہی حدود کے اندر رہنے پر مجبور ہے جو آج سے سیکڑوں برس پہلے ایک بالکل ہی مختلف سیاسی، سماجی

اور جغرافیائی ماحول میں مرتب کیے گئے تھے۔ "عصریت" اور "جدیدیت" کے اس دور میں "جدید ذہن" کس حد تک "تقلید" پر آمادہ ہو سکتا ہے اس کا اندازہ بخوبی لگایا جاسکتا ہے۔

اس مسئلے کا یہ پہلو بھی کچھ کم اہمیت کا حامل نہیں ہے کہ اجتہاد کا حق کسے حاصل ہے۔ ظاہر ہے کہ دنیا کا کوئی بھی سماج اپنے افراد کو سوسائٹی کے مرتب کیے ہوئے قوانین میں فرداً فرداً ہر شخص کو ترمیم و تبدیلی کا حق نہیں دے سکتا، کیوں کہ ایسا کرنے کی صورت میں معاشرے کا ڈھانچہ بکھر جائے گا اور ہر طرف ایک نراجی کیفیت نظر آئے گی۔ اس لیے یہ تو ظاہر ہے کہ اجتہاد کا حق بھی انفرادی طور سے ہر ایک کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ یہ ذمے داری چند ہی لوگوں کے سر رہے گی، لیکن اہم سوال یہ ہے کہ یہ چند لوگ کون سے ہوں گے؟

عام طور سے سمجھا جاتا ہے کہ یہ چند لوگ وہ ہیں جنھیں مسلم معاشرے میں "علماء" کہا جاتا ہے، کیوں کہ حدیثوں کی رو سے علماء ہی "وارث رسول" ہیں اور ختم رسالت کے بعد انہی کو انبیاء بنی اسرائیل کا درجہ دیا گیا ہے۔ اگر ہم اس مفروضے کو سردست بحث کی خاطر تسلیم بھی کرلیں تب بھی ہم یہ سوال کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ لفظ "علماء" سے ہماری مراد کیا ہے۔ لغوی حیثیت سے دیکھا جائے تو "علماء" "اہل علم" کو کہتے ہیں، لیکن جب ہم علماء کا ذکر کرتے ہیں تو عام طور سے اس کے لغوی معنی مراد نہیں لیے جاتے بلکہ عموماً اس لفظ کو اس کے اصطلاحی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ آج کی اصطلاح میں "علماء" ان لوگوں کو کہتے ہیں جنہوں نے مذہبی مدارس میں ایک خاص نصاب تعلیم کے تحت علوم دینیہ کی تعلیم حاصل کی ہو۔ طبقۂ علماء میں شمار ہونے کے لیے یہ دونوں شرطیں بہت ضروری ہیں۔ اگر کسی اہل علم میں مذکورہ بالا دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط نہ پائی جائے تو پھر اس کا شمار عام طور سے طبقۂ علما میں نہیں کیا جائے گا۔ مثلاً آپ مذہبی مدارس کی شرط نکال دیجئے اور ملک یا ملک کے باہر کی کسی بھی یونی ورسٹی سے علوم اسلامیہ میں اعلیٰ سے اعلیٰ ڈگری حاصل کر لیجئے، یا کسی مدرسے اور یونی ورسٹی کا احسان لیے بغیر اپنی محنت اور شوق سے علوم اسلامیہ میں مہارت حاصل کر لیجیے، آپ بہر صورت طبقۂ علماء سے باہر رہیں گے۔ (۳) اسی طرح آپ مذہبی مدارس کے مروجہ نصاب تعلیم سے بھی صرف نظر نہیں کر سکتے۔ ہندستان میں ایسے بہت سے مدرسے ہیں جن

میں مذہبی مدارس کے مروجہ نصاب تعلیم کے بجائے مختلف یونی ورسٹیوں اور بورڈز کے "مولوی"، "عالم"، "فاضل" وغیرہ کے امتحانات دلائے جاتے ہیں اور انہی کا مرتب کردہ نصاب پڑھایا جاتا ہے لیکن ان امتحانات کو پاس کرنے والوں کا شمار عموماً طبقۂ علماء میں نہیں کیا جاتا۔ بالفاظ دیگر ہندستانی مسلمانوں کی نظروں میں علماء وہ لوگ ہیں جنہوں نے دینی مدارس مثلاً دارالعلوم دیوبند، دارالعلوم ندوۃ العلماء، مدرسۂ مظاہر العلوم وغیرہ میں علوم دینیہ کی تکمیل کی ہو۔

تاریخی نقطۂ نظر سے اگر اس مسئلے کا مطالعہ کیا جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ علماء کا مذکورہ بالا مفہوم زیادہ سے زیادہ دو سو سال پرانا ہے، کیوں کہ عہد مغلیہ تک ہندستان میں آج کے برخلاف ایک ہی قسم کے مدارس ہوتے تھے، خواہ ہم انہیں مذہبی مدارس کے نام سے یاد کریں یا عصری جامعات کے نام سے۔(۴) ہر شخص جسے تعلیم کا شوق ہوتا تھا وہ ایک ہی مدرسے میں زانوئے ادب تہہ کرتا تھا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد جب طالب علم معاشی میدان میں قدم رکھتا تھا اور اپنے لیے کوئی پیشہ منتخب کرتا تھا اس وقت اس کے پیشے اور ملازمت کی بنیاد پر یہ فیصلہ ہوتا تھا کہ کون شخص طبقۂ علماء کا ممبر ہے اور کون نہیں ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص تعلیم ختم کرنے کے بعد تجارت کو اپنا پیشہ بنالیتا یا طبیب ہو جاتا تو وہ عام طور سے تاجر اور طبیب کے طبقے میں شمار کیا جاتا۔ علما ان لوگوں کو کہا جاتا تھا جو تعلیم ختم کرنے کے بعد حکومت کے محکمۂ امور شرعیہ میں مختلف خدمات کی بجا آوری کے لیے ملازم ہوتے تھے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندستان میں جس گروہ کو "طبقۂ علماء" کہا جاتا تھا وہ آج کی زبان میں "سول سروس" کے لوگ ہوتے تھے۔(۵) جس طرح آج سول سروس میں آپ کو اچھے اور برے لوگ ملیں گے بعینہ وہی کیفیت اس وقت بھی تھی۔ جب تک ہندستان میں مسلم حکومت اپنے پورے اقتدار کے ساتھ قائم رہی صرف اسی طبقے کو سرکاری طور سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ دینی امور میں فیصلہ کن اور حتمی رائے دے سکے۔ جو لوگ حکومت کے دائرہ ملازمت سے باہر ہوتے تھے ان کی رائے باوجود ان کی قابلیت، صلاحیت، تقویٰ اور تورع کے قانونی حیثیت نہیں رکھتی تھی۔ اصولی طور سے شریعت کی تشریح و تعبیر کا حق صرف انہی

کو ہوتا تھا جنہیں بادشاہ شیخ الاسلام یا قاضی القضاۃ کے منصب پر مامور کرتا تھا۔ یہ سمجھنا کہ اس زمانے کے شیخ الاسلام یا قاضی القضاۃ وغیرہ اجتہاد سے کام نہیں لیتے تھے درست نہ ہوگا کیوں کہ ہمیں اسلامی تاریخوں میں بادشاہوں کے بہت سے ایسے فیصلے ملتے ہیں جو "اجتہاد فی الدین" کہے جاسکتے ہیں۔ یہ کہنا کہ بادشاہوں کے یہ فرامین اور قوانین شیخ الاسلام وغیرہ کی مدد اور مشورے کے بغیر ہوتے تھے، اس بات کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ خود بادشاہ کی نظر علوم دینیہ پر اتنی گہری ہوتی تھی کہ وہ اسلام کی حدوں میں رہتے ہوئے سلف کے فیصلوں سے مختلف فیصلہ کرسکے۔ یا پھر یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فیصلے خلاف شریعت ہوتے تھے اور اس زمانے کے شیخ الاسلام وغیرہ میں اتنی بھی "جرأت ایمانی" نہیں ہوتی تھی کہ وہ ان فیصلوں کے خلاف اپنی رائے دے سکیں۔ ہم میں کچھ لوگ ایسے ہوسکتے ہیں جو اس آخری نتیجے کو مان لیں کیوں کہ ہمارے ذہن میں یہ بات بٹھادی گئی ہے کہ تاریخ اسلام میں دو قسم کے علماء گذرے ہیں، ایک علماء حق اور دوسرے علماء سو۔ علماء حق وہ تھے جو دربار سرکار سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتے تھے اور علماء سو وہ تھے جو حکومت کے ملازم تھے اور بادشاہ کے چشم و ابرو پر نگاہ رکھتے تھے۔ انسانی نفسیات کو دیکھتے ہوئے اس بات کو تو تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ علماء میں اچھے اور برے دونوں قسم کے اشخاص ہوتے رہے ہوں گے، لیکن جن بنیادوں پر علماء حق اور علماء سو کی تقسیم کی جاتی ہے، وہ درست نہیں ہے۔ در حقیقت "علماء حق" اور "علماء سو" دونوں ایک ہی طبقے سے تعلق رکھتے تھے، دونوں حکومت کے ملازم تھے، اپنی طبیعت اور فطرت کے اعتبار سے ان میں کچھ اچھے ہوتے تھے اور کچھ برے۔

حکومت سے تعاون اور عدم تعاون کی بنیاد پر "علماء حق" اور "علماء سو" کی تقسیم اسلامی ہندستان کی تاریخوں میں نہیں ملتی۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے حکومت سے تعاون اور عدم تعاون کی بنیاد پر علماء حق اور علماء سو کی تقسیم اس صدی میں سب سے پہلے مولانا آزاد نے اپنے تذکرہ میں کی ہے۔ انہوں نے اکبری دور کے صدر الصدور اور شیخ الاسلام پر لگائی گئی تہمتوں (۶) کو اس خطیبانہ انداز سے ایک خاص نقطۂ نظر کے تحت ہمارے سامنے پیش کیا کہ لوگوں کے ذہن میں یہ بات بیٹھ گئی کہ جو علماء حکومت کی ملازمت میں ہوتے تھے وہ علماء سو تھے اور جو دربار

سرکار سے دور رہتے تھے وہ علماء حق تھے۔ حالاں کہ اگر اس بات کو تسلیم کرلیا جائے کہ جن علماء کو حکومت سے تنخواہ ملتی تھی وہ علماء سو تھے۔۔ اور یاد رہے کہ انہیں لوگوں کے ہاتھوں میں محکمۂ امور شرعیہ ہوتا تھا۔ تو ذرا غور کیجئے کہ ہماری صدیوں کی تاریخ پر کتنی گہری سیاہی پھر جاتی ہے۔

بہر حال اس مختصر سے مضمون میں علماء حق اور علماء سو کے موضوع پر تفصیل سے بحث کرنے کی گنجائش نہیں ہے، یہ بات بر سبیل تذکرہ اس لیے درمیان آگئی کہ ہم یہ سمجھنا چاہتے تھے کہ علماء کا مفہوم کیا ہے۔ جہاں تک تاریخ اسلام کا تعلق ہے، اس کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ صدر اول میں لفظ علماء کا استعمال اسی مفہوم میں ہوتا تھا جس میں آج ہم "اہل علم" کا لفظ بولتے ہیں۔ درمیانی زمانے میں جب مسلم حکومتیں جگہ جگہ باقاعدہ قائم ہو گئیں اور مختلف امور کے الگ الگ شعبے بن گئے تو علماء ان لوگوں کو کہا جانے لگا جو محکمۂ امور شرعیہ وعدلیہ وغیرہ کے سربراہ ہوتے تھے۔ موجودہ زمانے میں جب تعلیم دو خانوں میں تقسیم ہو گئی اور مذہبی اور عصری دو مختلف قسم کے مدارس قائم ہونے لگے تو علماء ان لوگوں کو کہا جانے لگا جنہوں نے مذہبی مدارس میں درس وتدریس کی خدمت کو اپنا پیشہ بنالیا۔

اس فرق کو ذہن میں رکھنے کے بعد اگر اس بات پر اصرار کیا جائے کہ اسلام میں اجتہاد کا حق صرف آج کے "علماء" کو حاصل ہے تو "جدید ذہن" اس مفروضے کو تسلیم نہیں کرے گا کیوں کہ شرعی یا منطقی، کسی طریقے سے بھی، یہ بات اسے سمجھائی نہیں جاسکتی کہ دینی علوم پر نظر رکھنے والے صاحب استعداد "غیر علماء" صرف اس وجہ سے اجتہاد کے حق سے محروم ہیں کہ ان کا شمار باقاعدہ طبقۂ علماء میں نہیں ہوتا۔ (۷) ہم سر دست اس مسئلے سے بالکل ہی صرف نظر کر رہے ہیں کہ جس نصاب تعلیم کو مکمل کرنے کے بعد آج کوئی شخص عالم بنتا ہے خود اس نصاب تعلیم میں یہ صلاحیت کس حد تک ہے کہ وہ کسی شخص میں اتنی وقت نظر پیدا کرسکے کہ وہ آج کی بوقلموں زندگی میں امت مسلمہ کی قیادت کا فرض صحیح طور سے ادا کرسکے۔ بظاہر اس سوال کا جواب نفی میں ہے لیکن بفرض محال اگر ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ ایسا ممکن ہے تو بھی جدید ذہن کا چیلنج اپنی جگہ باقی رہے گا کہ جب اسلام میں چرچ کا کوئی وجود نہیں ہے تو پھر "دینی

مدارس" کو چرچ کا درجہ کس دلیل سے دیا جا سکتا ہے؟

مختصراً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آج کی تیز رفتار دنیا میں جب ہر جدید دوسرے لمحے قدیم ہو جاتا ہے، اسلام کو "موجودہ زمانے" سے کسی قسم کا کوئی خطرہ نہیں ہے۔ ہاں اگر کسی سے خطرہ ہے تو خود مسلمانوں کی اس غیر سائنسی ذہنیت سے ہے جس کی طرف مذکورہ بالا سطروں میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ دو متوازی نصاب تعلیم رہنے کی وجہ سے امت مسلمہ کا ذہن "جدید" اور "قدیم" دو خانوں میں تقسیم ہو چکا ہے۔ ایک نصاب تعلیم اس طبقے کو پیدا کرتا ہے جسے عرف عام میں علماء کہا جاتا ہے اور دوسرے نصاب تعلیم سے وہ لوگ وجود میں آتے ہیں جنہیں عام طور "جدید ذہن" کا نمائندہ سمجھا جاتا ہے۔ انفرادی حیثیت سے دونوں طبقوں میں ایسے لوگ مل جائیں گے جو اپنے طرز فکر کی بنیاد پر خود اپنے طبقے میں کم اور دوسرے طبقے میں زیادہ کھپ سکتے ہیں، لیکن جہاں تک کلیہ کا سوال ہے یہ دونوں طبقے ذہنی طور سے دو ایسے متوازی خطوط مستقیم کی حیثیت رکھتے ہیں جن کا کسی بھی نقطے پر وصل ممکن نہیں ہے۔ جب تک ان دونوں خطوط کو ملا کر کوئی نیا زاویہ نہیں نکالا جائے گا اس وقت تک قدیم ذہن اور جدید ذہن کی کشمکش باقی رہے گی اور مذہب کے سر پر بال سے بندھی خطرے کی تلوار لٹکتی رہے گی۔

حوالہ جات

۱۔ ۱۲ اپریل ۱۹۶۱ء کو جب روسی خلاباز یوری گگارین، خلا کا چکر لگا کر بحفاظت واپس آیا تو اس وقت کے روسی وزیراعظم خروشچیف نے فخریہ کہا تھا کہ ہمارے آدمی کو خلا میں کہیں بھی خدا نہیں ملا۔

۲۔ اس صدی کی تیسری دہائی میں ہندستان کی مجلس قانون ساز کے چند مسلمان ممبروں نے اس زمانے کے علماء کے مشورے سے ایک بل اس مضمون کا پیش کیا تھا کہ اگر کوئی مسلمان عورت مناسب وجوہ کی بنا پر اپنے شوہر سے طلاق حاصل کرنا چاہے اور شوہر طلاق دینے پر

راضی نہ ہو تو عورت عدالت کے ذریعے طلاق حاصل کرلے۔ اس بل کے پیش کرنے کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ عورتوں نے اپنے "ناپسندیدہ" شوہروں سے، جو طلاق دینے پر آمادہ نہیں تھے، چھٹکارا حاصل کرنے کی ایک آسان صورت یہ نکال لی تھی کہ وہ اپنا مذہب ترک کردیتی تھیں جس کی وجہ سے ان کا قدیم نکاح خود بخود ٹوٹ جاتا تھا۔ آزادی مل جانے کے بعد کچھ تو دوبارہ مسلمان ہو جاتی تھیں اور کچھ اپنے نئے مذہب پر ہی قائم رہتی تھیں۔ دوسری دہائی کے ختم اور تیسری دہائی کے شروع میں یہ وبا شمالی ہند اور خصوصاً پنجاب میں بری طرح پھیلتی جا رہی تھی۔ اسے روکنے کے لیے ہندستانی علماء نے باہمی غور و فکر اور علمائے حجاز و مصر سے خط و کتابت کرنے میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۲ء تک تقریباً ۶ سال صرف کیے۔ (ملاحظہ ہو، مولانا محمد میاں کی کتاب، جمعیۃ علماء کیا ہے؟، دہلی، جمعیۃ پریس، ۱۹۴۶ء، جلد اول، ص ۶۷) آخرکار ۱۹۳۶ء میں اسمبلی کے ایک مسلمان ممبر، قاضی محمد احمد کاظمی نے عدالت کے ذریعے خلع حاصل کرنے کے سلسلے میں ایک بل پیش کیا جس میں انہوں نے ان نو اسباب کی نشان دہی کی تھی جن کی بنیاد پر کوئی مسلمان عورت عدالت کے ذریعے خلع حاصل کرسکتی تھی۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو:

Bevan Jones, *Woman in Islam: A Manual with Special Reference to Conditions in India*, Lucknow, 1941, p.168

قاضی صاحب کے پیش کردہ مسودے میں وہ اسباب دو شقوں، ۵ (الف) اور ۵ (ب) میں تقسیم کیے گئے تھے (ملاحظہ ہو، مولانا محمد میاں کی مذکورہ بالا کتاب، جلد ۲، ص ۱۹۳۶)۔ اس کے بعد شق نمبر ۶ میں یہ وضاحت کی گئی تھی کہ شق نمبر ۵ (الف) کو مالکی فقہ اور شق نمبر ۵ (ب) کو حنفی فقہ کے مطابق طے کیا جائے گا۔ کاظمی صاحب کے مجوزہ بل پر غور و فکر کے لیے فروری ۱۹۳۶ء میں جمعیۃ علماء کی مشاورتی کمیٹی کا اجلاس مراد آباد میں ہوا۔ کمیٹی نے بحث و مباحثے کے بعد طے کیا کہ "سردست شق نمبر ۶ کو (جس کی رو سے ایک حنفی المذہب مسلمان عورت کی درخواست خلع بعض حالات میں مالکی فقہ کی بنیاد پر طے کی جاتی) حذف کردیا جائے (ملاحظہ ہو، مولانا محمد میاں کی مذکورہ بالا کتاب، جلد ۲، ص ۱۹۵۔۱۹۷) لیکن جمعیۃ کے اس مشورے کو کاظمی صاحب اور ان کے ساتھیوں نے قبول نہیں کیا، کیوں کہ اس سلسلے میں ان کی جو تقریر Legislative Assembly Debates (1938) Vol.5 N0.1 (p.1123) میں محفوظ ہے

اس میں انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ اگر ضرورت ہو تو حنفی فقہ کے دائرے سے باہر نکل کر، مالکی، شافعی فقہ وغیرہ سے بھی فائدہ اٹھایا جائے۔ مولانا محمد میاں کا بھی اس سلسلے میں یہی بیان ہے کہ مذکورہ بالا بل میں "جمعیۃ علماء کی رائے کے خلاف چند ترمیمات شامل ہو گئیں۔" (ملاحظہ ہو، ہفتہ وار الجمعیۃ، دہلی، ۲۲ مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۰، کالم ۳)

۳۔ اس سلسلے کی ایک اہم مثال ہمیں مولانا ابوالاعلیٰ مودودی، امیر جماعت اسلامی پاکستان، کی ذات میں ملتی ہے۔ جہاں تک علوم دینیہ میں مولانا مودودی کی "علمیت" کا سوال ہے، اس سے کسی کو انکار نہیں ہے۔ لیکن بات جب ان کی "عالمیت" تک پہنچتی ہے تو "سخن دریں است" کی گونج سنائی دیتی ہے۔ چوں کہ مولانا مودودی نے کسی مروجہ دینی درس گاہ سے سند حاصل نہیں کی ہے اس لیے ان کی جماعت کے باہر کے علماء انہیں طبقۂ علماء میں شمار کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ مثال کے لیے مولانا حسین احمد مدنی کا خط بنام مولانا ابوسعید خدابخش ملتانی ملاحظہ ہو جس میں مولانا مدنی اس وجہ سے مولانا مودودی کو طبقۂ علماء کا ممبر تسلیم نہیں کرتے کہ انہوں نے کسی دینی درس گاہ میں باقاعدہ تعلیم نہیں پائی ہے (مکتوب شیخ الاسلام، مرتبہ مولانا نجم الدین اصلاحی، اعظم گڑھ، ۱۹۵۲ء، جلد اول، خط نمبر ۱۵۶، ص ۴۲۶۔۴۳۰)

۴۔ اسلامی ہندستان میں مدارس اور نظام تعلیم کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو،

۱۔ ابوالحسنات ندوی، هندستان کی اسلامی درس گاہیں، اعظم گڑھ، ۱۹۳۶ء

۲۔ Sufi G.M.D. *Al-Minhaj : Being the Evolution of Curriculam In The Muslim Educational Institutions Of India*, Lahore 1941

۵۔ خلافت عثمانیہ ترکیہ میں بھی یہی نظام رائج تھا۔ تفصیل کے لیے مندرجہ ذیل کتاب کے صفحات ۱۴۔۱۷ ملاحظہ ہوں جن میں "بادشاہ اور علماء" کے تعلق پر بحث کی گئی ہے۔

Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Mc Gill University Press, Montreal, 1964

۶۔ ضروری نہیں کہ میری اس رائے سے اتفاق کیا جائے لیکن میرے خیال میں، ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی کتاب منتخب التواریخ میں مولانا عبداللہ سلطان پوری وغیرہ کے جو "پوست کندہ" حالات درج کیے ہیں اور جنہیں ہماری "فقہ پسند" طبائع نے تاریخ کے غیر

بجز بانی مطالعے کی عادت کی وجہ سے "بدم گفتی و خور سندم" کہہ کر قبول کر لیا ہے، ان میں حقیقت سے زیادہ مبالغہ آرائی کو دخل ہے۔ مثلاً مولانا سلطان پوری کے بارے میں بدایونی کا بیان ہے کہ وہ زکوۃ سے بچنے کے لیے ہر سال کے ختم پر اپنا تمام اثاثہ اپنی بیوی کے نام منتقل کر دیا کرتے تھے تاکہ انہیں "غربت" کے باعث زکوۃ نہ دینی پڑے۔ اسی طرح دوسرے سال بیوی سب کچھ اپنے شیخ الاسلام شوہر کے نام منتقل کر کے زکوۃ سے بچ جایا کرتی تھیں۔ ویسے ہونے کو تو دنیا میں سب کچھ ہو سکتا ہے لیکن اگر ہم تنقیدی نظر سے تاریخ کا تجزیہ کرتے ہوتے تو اب تک اس "روایت" کے بارے میں ہم نے چند ایسے سوالات ضرور اٹھائے ہوتے جن کے جوابات کی کوشش میں ہم اس نتیجے پر پہنچتے کہ بدایونی کی شہادت "حب علی" سے کہیں زیادہ "بغض معاویہ" پر مبنی ہے۔ مثلاً ہمیں اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ مولانا سلطان پوری اپنے زمانے کی کوئی غیر معروف شخصیت نہیں تھے۔ وہ پانچ بادشاہوں، ہمایوں (دور اول)، شیر شاہ، اسلام شاہ، ہمایوں (دور ثانی) اور اکبر کے دور حکومت میں امور مذہبی کے انچارج رہے ہیں۔ اگر وہ اتنے دنوں تک مذکورہ بالا فقہی حیلے کی بنیاد پر اپنے کو زکوۃ سے بچاتے رہے تھے تو یہ بات چھپی نہیں رہ سکتی تھی۔ دیر سویر دوسروں کو بھی اس کا پتہ چل جاتا، اور اتنے طویل عرصے میں ہزارہا ایسے لوگ میدان میں آگئے ہوتے جو اپنے شیخ الاسلام کی طرح اسی شرعی حیلے کی بنیاد پر اپنے کو زکوۃ سے مستثنیٰ کرالیتے۔ اس کے علاوہ یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہئے کہ آج زکوۃ کی ادائیگی فرد کے احساس اور ضمیر پر منحصر ہے، لیکن جس وقت کی ہم بات کر رہے ہیں اس وقت زکوۃ حکومت کی آمدنی کے اہم ذرائع میں سے ایک ذریعہ تھی۔ اگر قوم کا ایک قابل ذکر حصہ ــــ اور یاد رہے کہ مذکورہ بالا صورت میں وہ بہت بڑا حصہ رہا ہوگا ــــ سالہا سال تک زکوۃ ادا نہ کرتا تو بادشاہ وقت اگر نفاذ شریعت کی خاطر نہیں تو خود اپنے خزانہ کی خاطر چونک اٹھتا، لیکن حیرت ہے کہ پانچ بادشاہوں میں سے کسی ایک کے کان پر جوں نہ رینگی، اور سب کے سب مولانا سلطان پوری ہی کو شیخ الاسلام کے اہم عہدے پر مامور کرتے رہے۔ نہ تو ان بادشاہوں نے کچھ کیا اور نہ دور کے "علماء حق" نے شریعت کی اس بیخ کنی کو روکنے کے لیے کوئی قدم اٹھایا۔ واضح رہے کہ جب مولانا سلطان پوری کا ستارہ زوال میں آیا تو اس میں "علماء حق" کا کوئی ہاتھ نہیں تھا بلکہ وہ نام نہاد "علماء سو" ہی کی سیاسی ریشہ دوانیوں کا شکار ہوئے۔ بہر حال چوں کہ یہ موضوع نفس مضمون سے باہر ہے اس لیے اس جگہ پر تفصیل سے

بحث نہیں کی جا سکتی۔ یہاں صرف یہ اشارہ کرنا مقصود تھا کہ اگر ہم جذبات سے خالی ہو کر تاریخ کا مطالعہ کریں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ "علماء سو" کے بارے میں جو کچھ کہا اور لکھا جاتا ہے ان کی حیثیت ناکردہ گناہی کی تہمت سے زیادہ نہیں ہے اور اکثر باتیں مورخین نے زیب داستاں کے لیے بڑھائی ہیں۔

۷۔ یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ میرے اس بیان کو علماء پر صرف ایک الزام سمجھا جائے اور یہ کہا جائے کہ علماء کی کسی جماعت نے یہ اعلان کبھی نہیں کیا کہ اگر صاحب استعداد غیر علماء موجود ہوں تو ان کے اشتراک کو حاصل نہ کیا جائے لیکن اسے کیا کروں کہ قول کے تو نہیں مگر عمل کے جو دستاویزی ثبوت ابھی تک مجھے میسر آئے ہیں ان کی روشنی میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ علما "اجتہاد" کو صرف اپنا حق سمجھتے ہیں۔ مثلاً گذشتہ برسوں میں "رویت ہلال" "انشورنس" "خاندانی منصوبہ بندی" اور "حکومت سے قرض لینے" کے مسائل کو موجودہ زمانے کی روشنی میں حل کرنے کے لیے "مجلس تحقیقات شرعیہ، دارالعلوم ندوۃ العلماء، لکھنؤ" نے کئی ایک اجتہادی قدم اٹھائے ہیں۔ حکومت سے قرض لینے کے مسئلے کو مجلس نے کس طرح طے کیا ہے، مجھے اس کے بارے میں کوئی علم نہیں ہے کیوں کہ ابھی تک وہ کاغذات مجھے دست یاب نہیں ہوئے ہیں لیکن بقیہ تین معاملات سے متعلق جتنے مطبوعہ کاغذات میرے پاس موجود ہیں ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ انشورنس سے متعلق ۲۶ نومبر ۱۹۶۴ء کو ایک "سوال نامہ ہند و بیرون ہند کے متعدد علماء کرام کی خدمت میں بھیجا گیا" (ملاحظہ ہو، تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق انشورنس، مرتبہ مولانا محمد اسحاق سندیلوی ندوی، مطبوعہ شاہی برقی پریس، لکھنؤ، ص ۲)۔ اسی طرح رویت ہلال سے متعلق سوال نامہ ۲۸ فروری ۱۹۶۶ء کو صرف "حضرات علماء کی خدمت میں بغرض جواب بھیجا گیا۔" (ملاحظہ ہو، تجویز مجلس تحقیقات شرعیہ متعلق رویت ہلال، مرتبہ مولانا محمد اسحاق سندیلوی ندوی، کنوینر مجلس تحقیقات شرعیہ، مطبوعہ تنویر پریس، لکھنؤ، ص ۳)۔ خاندانی منصوبہ بندی کے بارے میں بھی جو کچھ طے کیا گیا وہ بھی صرف علماء ہی کی رائے سے طے کیا گیا۔ (ملاحظہ ہو "فتویٰ متعلق نس بندی" مطبوعہ ہفت روزہ "ندائے ملت" لکھنؤ یکم دسمبر ۱۹۶۷ء)

نہ صرف یہ کہ مذکورہ بالا اہم مسائل پر سوال نامے صرف علماء کے پاس بھیجے گئے

بلکہ دستیاب کاغذات سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ایک ممبر مولانا عبدالماجد دریابادی کو چھوڑ کر، جو مولانا مودودی کی طرح اصطلاحی معنوں میں طبقۂ علماء میں داخل نہیں سمجھے جاتے، مجلس تحقیقات شرعیہ کے تمام ممبران صرف علماء کے طبقے سے تعلق رکھتے ہیں۔ اگر علماء کرام اجتہاد کے میدان میں اشتراک عمل کے قائل ہیں تو پھر کیا یہ مناسب نہ تھا کہ مذکورہ بالا مسائل پر غور و خوض کرتے وقت "فلکیات" "معاشیات" "سیاسیات" اور "طبیعیات" کے مسلم ماہرین کو بھی جو علماء کے زمرے میں شمار نہیں ہوتے، مجلس کا باقاعدہ ممبر بنایا جاتا اور ان کے علم سے فائدہ اٹھایا جاتا؟

ابھی حال ہی میں جمعیۃ العلماء ہند نے بھی انہیں خطوط پر ادارہ المباحث الفقہیہ مولانا محمد میاں کے زیر اہتمام قائم کیا ہے۔ اس کا مقصد ادارہ کے ایک اہم رکن، مولانا سجاد حسین، صدر مدرس مدرسہ فتح پوری، دہلی، کے الفاظ میں یجوز ام لا یجوز کی قسم کے مسائل میں تحقیق کرنا ہے، یعنی وہ مسائل جو کسی نہ کسی اعتبار سے فقہ کو مس کرتے ہیں اور جن کی بنا پر مسلمانوں کے سامنے یہ سوال پیدا ہو گیا ہے کہ ایک فعل کو حرام سمجھیں یا حلال، ہم چاہتے ہیں کہ علماء کے اشتراک و تعاون سے اس بارے میں حکم شرعی متعین کریں اور مسلم عوام کو ان سے آگاہ کریں۔" مولانا سجاد حسین نے اس سلسلے میں مزید فرمایا۔ "علماء سے ہماری مراد کسی محدود طبقے کے علماء نہیں ہیں بلکہ ہم ہر حلقہ فکر کے علماء سے ربط قائم کریں گے اور نہ صرف ہندستان بلکہ عالم اسلام کے بڑے بڑے مراکز کے علماء سے بھی رجوع کریں گے۔ ہماری کوشش ہو گی کہ مسائل میں وہ رائے سامنے آئے جس پر زیادہ سے زیادہ علمائے اسلام اور اصحاب فتویٰ کا اتفاق ہو۔" اس ادارے نے ابھی اپنے طریق کار کے بارے میں کوئی پمفلٹ وغیرہ نہیں شائع کیا ہے لیکن اس کے بارے میں جو مختصر سی رپورٹ ہفت روزہ الجمعیۃ دہلی، (۲۲ مئی ۱۹۷۰ء، ص ۱۰، ۱۱) میں شائع ہوئی ہے اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس ادارے کا طریق کار مجلس تحقیقات شرعیہ سے اس اعتبار سے مختلف ہو گا کہ یہ "غیر علماء" کا تعاون بھی حاصل کرے گا۔

(اکتوبر ۱۹۷۰ء)

محمد تقی امینی

مفاہمت بین المذاہب

سیاسی انداز سے قطع نظر "مفاہمت بین المذاہب" کا کھلا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ مذہب کے معاملے میں ہر گروہ اپنا موقف چھوڑ کر ایک نیا موقف قبول کرنے پر آمادہ ہو جائے۔

دوسرے لفظوں میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ دو اور دو مل کر چار کے بجائے ساڑھے تین یا ساڑھے چار پر سمجھوتہ کر لیا جائے۔

اس قسم کی مفاہمت چوں کہ مذہبی خودکشی کے مترادف ہے اس بنا پر کسی مذہب کا ماننے والا بھی اس کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

پھر ایک طرف مذہب کے ماننے والوں کا یہ دعویٰ کہ صرف ان کا مذہب صحیح ہے بقیہ سب غلط ہیں اور دوسری طرف خود مذاہب کی موجودہ شکل کے درمیان "بعد المشرقین" کا اختلاف کہ ایک کو ماننے کے بعد قطعی طور پر دوسرے کا انکار لازم آئے۔ یہ دونوں حدیں ایسی ہیں کہ ان کی موجودگی میں "مفاہمت بین المذاہب" کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

غالباً یہی وجہ ہے کہ اسلام سے پہلے مختلف مذاہب (بت پرستی، یہودیت، عیسائیت اور مجوسیت وغیرہ) موجود تھے لیکن ان کے درمیان مفاہمت کی قطعاً گنجائش نہ تھی۔

قرآن حکیم سب سے پہلی کتاب ہے جس نے "مفاہمت بین المذاہب" کی بنیاد رکھی اور اس راہ کی مشکلات کو درج ذیل طریقوں سے حل کیا:

(۱) اعلان کیا کہ مذہب کے معاملے میں کسی قسم کی زبردستی نہیں ہے:

لا اکراہ فی الدین (البقرہ ع ۳۵) دین میں زبردستی نہیں ہے۔

دوسری جگہ ہے:

فمن شاء فلیومن و من شاء فلیکفر (الکھف ع ۴) جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

(۲) ہر قابل ذکر مذہب کی "اصل" کو تسلیم کیا جیسا کہ ان آیتوں سے ثابت ہے:

کان الناس امة واحدة فبعث الله النبین مبشرین ومنذرین وانزل معھم الکتٰب بالحق لیحکم بین الناس فی مااختلفوا فیه (البقرہ ع ۲۶)

لوگ ایک امت (ایک دین پر) تھے۔ پھر اللہ نے یکے بعد دیگرے نبیوں کو بھیجا جو (نیک عملی کے نتائج کی) بشارت دینے والے اور (بد عملی کے نتائج سے) ڈرانے والے تھے اور ان کے ساتھ اللہ نے سچی کتاب اتاری تاکہ جن باتوں میں لوگ اختلاف کرنے لگے تھے ان میں وہ فیصلہ کرنے والی ہو۔

و ان من امة الاخلا فیھا نذیر (الفاطر ع ۳) اور کوئی امت ایسی نہیں ہے جس میں کوئی ڈرانے والا (رسولؐ) نہ گزرا ہو۔

انما انت منذر ولکل قوم ھاد (الرعد ع ۱) اے پیغمبر آپ صرف ڈرانے والے ہیں اور ہر قوم کے لیے ایک ہدایت کرنے والا ہوا ہے۔

ولکل امة رسول (یونس ع ۵) ہر امت کے لیے رسول ہے۔

ولقد ارسلنا رسلا من قبلک منھم من قصصنا علیک و منھم من لم نقصص علیک (المومن ع ۸)

ہم نے آپ سے پہلے بہت سے پیغمبرؑ بھیجے ان میں سے کچھ ایسے ہیں جن کے حالات تمہیں سنائے ہیں اور کچھ ایسے ہیں جن کے حالات نہیں سنائے۔ (ان کا ذکر قرآن حکیم میں نہیں ہے)

(۳) ہر مذہب کی بنیادی تعلیم میں وحدت تسلیم کی جیسا کہ ان آیتوں سے ظاہر ہے:

ولقد بعثنا فی کل امة رسولا ان اعبدوالله واجتنبوالطاغوت (النحل ع ۵)

بے شک ہم نے دنیا کی ہر قوم میں ایک پیغمبر بھیجا (جس کی تعلیم کا خلاصہ یہ تھا) کہ اللہ کی

عبادت کرواور طاغوت (سرکش قوموں) سے بچو۔

ومارسلنا من قبلک من رسول الا نوحی الیه انه لا اله الا انا فاعبدون (الانبیاء ع ۲)

اے پیغمبر ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول دنیا میں نہیں بھیجا مگر اس وحی کے ساتھ کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، بس میری ہی عبادت کرو۔

شرع لکم من الدین ما وصیّ به نوحا والذی اوحینا الیک وماوصینا به ابراهیم وموسیٰ ان اقیمو الدین ولا تتفرقوا فیه (الشوریٰ ع ۲)

تمہارے لیے وہی دین مقرر کیا جس کی نوحؑ کو وصیت کی اور جس کی وحی ہم نے آپ کو بھیجی اور جس کی وصیت ہم نے ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کو کی وہ یہ تھی کہ "الدین" کو قائم رکھو اور اس میں اختلاف نہ ڈالو۔

نزل علیک الکتٰب بالحق مصدقا لما بین یدیه وانزل التورٰة و الانجیل من قل هدی للناس (آل عمران ع ۱)

اے پیغمبر! اللہ نے آپ پر یہ سچی کتاب اتاری ہے، جو کتابیں اس سے پہلے نازل ہو چکی ہیں ان کی یہ کتاب تصدیق کرتی ہے اور تورات وانجیل (بھی) اس سے پہلے لوگوں کی ہدایت کے لیے نازل کی ہے۔

قل یااهل الکتٰب تعالوا الی کلمة سواء بیننا وبینکم ان لا نعبد الا الله ولا نشرك به شیئا ولایتخذ بعضا بعضا اربابا من دون الله (آل عمران ع ٦)

آپ کہہ دیجئے اے اہل کتاب! تم ایک ایسی بات کی طرف آجاؤ جو ہمارے اور تمہارے درمیان برابر ہے، وہ یہ کہ ہم اللہ کے سوا کسی اور کی عبادت نہ کریں، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں، اللہ کو چھوڑ کر ہم آپس میں ایک دوسرے کو "رب" نہ بنائیں۔

(۴) بنیادی تعلیم پر زیادہ زور صرف کیا جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

لیس البر ان تولوا وجوهکم قبل المشرق والمغرب ولکن البر من آمن بالله والیوم الآخر والملئکة والکتب والنبین واتی المال علیٰ حبه ذوی

القربى واليتمى والمسٰكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب والقام الصلٰوة واتى الزكوٰة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين فى الباسآء والضراء وحين البأ س اولٰئك الذين صدقوا والولٰئك هم المتقون (البقره ع۲۱)

نیکی یہ نہیں ہے کہ (رسمی طور پر) تم نے اپنا منہ پورب اور پچھم کی طرف کر لیا بلکہ نیکی تو اس شخص کی ہے جو اللہ پر، آخرت کے دن پر، ملائکہ پر، تمام کتابوں پر اور تمام نبیوں پر ایمان لاتا ہے اپنا مال اللہ کی محبت میں رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سائلوں کو دیتا ہے اور غلاموں کو آزاد کرانے میں خرچ کرتا ہے۔ نماز قائم کرتا ہے، زکوٰۃ ادا کرتا ہے اور قول و قرار کا پکا ہوتا ہے۔ تنگی اور مصیبت کی گھڑی ہو یا خوف و ہراس کا وقت، ہر حال میں ثابت قدم رہتا ہے۔ ایسے ہی لوگ (دیندار ہیں) سچے ہیں اور یہی برائیوں سے بچنے والے ہیں۔

دوسری جگہ ہے:

ولكل وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات اين ماتكونوا يات بكم الله جميعا (البقره ع۱۷)

ہر ایک کے لیے ایک جہت ہے جس کی طرف وہ اپنا منہ کر لیتا ہے نیکی کی راہ میں ایک دوسرے سے بڑھ جانے کی کوشش کرو (اصل کام یہی ہے)، تم کسی جگہ بھی ہو، اللہ تم سب کو لائے گا۔

(۵) بنیادی تعلیم کی دعوت کے ساتھ مذہب کی مختلف شکلوں میں رواداری برتنے کا حکم دیا۔ چنانچہ قرآن حکیم میں ہے:

لكل امة جعلنا منسكاهم ناسكوه فلا نيازعنك فى الامر وادع الى ربك انك لعلىٰ هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بماتعملون الله يحكم بينكم يوم القيمة فيما كنتم فيه تختلفون (الحج ع۹)

ہر امت کے لیے ہم نے عبادت کا ایک خاص طریقہ مقرر کیا ہے جس پر وہ چلتی ہے، اس معاملے میں لوگ آپ سے جھگڑا نہ کریں، آپ اپنے رب کی طرف دعوت دیتے رہئے، آپ یقیناً ہدایت کے سیدھے راستہ پر ہیں اور اگر لوگ آپ سے جھگڑا کریں تو آپ کہہ دیجئے کہ

اللہ بہتر جانتا ہے، جو تم کرتے ہو، جس میں تم اختلاف کرتے ہو، قیامت کے دن اللہ اس کے بارے میں فیصلہ کرے گا۔

دوسری جگہ ہے:

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شآء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فی ماتاكم فاستبقوا الخيرات (المائده ع۵)

ہر ایک کے لیے ایک شریعت (دستور العمل) اور طریقہ (راہ عمل) مقرر کر دیا ہے، اگر اللہ چاہتا تو تم سب کو ایک امت بنا دیتا لیکن یہ اختلاف اس لیے ہوا کہ اس نے جو تمہیں دیا ہے اس میں وہ تمہاری آزمائش کرے، پس نیکی کی راہ میں ایک دوسرے سے آگے نکل جانے کی کوشش کرو۔

ایک اور جگہ ہے:

ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبو الله عدواً بغير علم (الانعام ع۱۳)

تم ان کو برا بھلا نہ کہو جن کو وہ اللہ کے سوا پکارتے ہیں (پوجتے ہیں) ورنہ وہ بے سمجھے بوجھے حد سے تجاوز کر کے اللہ کو برا بھلا کہنے لگیں گے۔

ایک اور جگہ ہے:

ثم جلعنك على شريعة من الامر فاتبعها ولاتتبع اهوآء الذين لايعلمون

پس آپ اسی کی پیروی کیجئے اور ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے جو علم نہیں رکھتے ہیں۔

یہ آیتیں سابقہ شریعتوں کی تصدیق کرتی اور ان کے بارے میں رواداری کا حکم دیتی ہیں یعنی ہر امت کو ہم ایک شریعت (دستور العمل) دے چکے ہیں آپ کو بھی ہم نے ایک شریعت دی ہے۔ دیکھنا صرف یہ ہے کہ اس وقت کون شریعت بنیادی تعلیم سے ہم آہنگ اور قابل عمل ہے۔ دراصل اسی میں سب کی آزمایش اور اسی پر کامیابی کا انحصار ہے۔

ان آیتوں سے یہ نہیں ثابت ہوتا کہ سابقہ شریعتیں اصلی شکل میں موجود ہیں یا اب بھی حسب سابق وہ قابل عمل ہیں بلکہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ (رسول اللہؐ) راہ راست پر ہیں

آپ اپنی شریعت کی اتباع کیجئے اور لوگوں کو بھی اس کی طرف دعوت دیجئے۔ سابقہ شریعتوں میں تبدیلی کا ذکر دوسری آیتوں میں ہے۔

اوپر دین اور شریعت کے دو لفظ آئے ہیں ان کی تشریح ضروری ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کہتے ہیں:

ان اصل الدين واحد اتفق عليه الانبيآء عليهم السلام وانما الاختلاف فی الشرائع و المنهاج تفصيل ذلک انه اجمع الانبيآء عليهم السلام علیٰ توحيد الله تعالیٰ عبادة واستعانة وتنزيهة عمالايليق بجنابه وتحريم الالحاد فی اسمائه وان حق الله علیٰ عباده ان يعظموه تعظيما لايشوبه تفريط وان يسلموا وجوههم وقلوبهم اليه وان يتقربوا لشعائر الله الی الله وانه قدر جميع الحوادث قبل ان يخلقها وان لله ملائكة لايعصونه فيما امرويفعلون مايومرون وانه ينزل الكتاب علیٰ من يشآء من عباده ويفرض طاعته علی الناس وان القيامة حق والبعث بعد الموت حق والجنة حق والنار حق وكذالک اجمعوا علی انواع البر من الطهارة والصلوٰة والزكوٰة والصوم والحج والتقرب الی الله بنوافل الطاعات، من الدعآء والذكر وتلاوة الكتاب المنزل من الله وكذلک اجمعوا علی النكاح وتحريم السفاح واقامة العدل بين الناس وتحريم المظالم واقامة الحدود علیٰ اهل المعاصی والجهاد مع اعداء الله والاجتهاد فی اشاعة امر الله ودينه فهذا اصل الدين ولذلک لم يبحث القرآن العظيم لمية هذه الاشيآء الا ماشآء الله فانها كانت مسلمة فيمن نزل القرآن علیٰ السنتهم وانما الاختلاف فی صور هذه الامور اشباحها فكان فی شريعة موسی عليه السلام القصاص فقط وجاء ت شريعتنا بالقصاص والدية جميعاً وعلیٰ ذلک اختلافهم فی اوقات الطاعات وآدابها واركانها وبالجملة فالاوضاع الخاصة التی مهدت وبنيت بها انواع البر والارتفاعات هی الشرعة والمنهاج (۱)

(اصل دین ایک ہے جس پر تمام انبیاء متفق ہیں۔ شرائع اور منہاج میں اختلاف ہے۔

اتفاق کی یہ باتیں ہیں۔ عبادت واستعانت میں اللہ کو ایک سمجھنا۔ تمام ان چیزوں سے اس کی پاکی بیان کرنا جو اس کی شان کے مناسب نہیں ہیں۔ اس کے ناموں میں کج روی کو حرام سمجھنا۔ اللہ کا حق بندوں پر یہ جاننا کہ اس کی زیادہ سے زیادہ تعظیم کی جائے۔ چہرہ اور دل اس کے سپرد کیے جائیں۔ اللہ کے شعائر کے ذریعے اس سے قرب حاصل کیا جائے۔ یہ عقیدہ رکھا جائے کہ (الف) تمام حوادث سے پہلے ان کے لیے اللہ کے علم میں ایک اندازہ مقرر ہے (ب) اللہ کے فرشتے ہیں جو اس کی نافرمانی نہیں کرتے ہیں۔ (ج) اللہ اپنے بندوں میں جس پر چاہتا ہے کتاب اتارتا ہے (د) اللہ اپنے بندوں پر اپنی اطاعت فرض کرتا ہے (س) قیامت، مرنے کے بعد کی زندگی، جنت دوزخ سب حق ہیں۔

اسی طرح نیکی کی قسموں پر سب نبیوں کا اتفاق ہے یعنی طہارت، صلوٰۃ، زکوٰۃ، روزہ، حج اور نفلی عبادت (دعا، ذکر، تلاوت) کے ذریعے قرب حاصل کرنا۔ اسی طرح نکاح کے جائز ہونے، زنا کے حرام ہونے، عدل وانصاف قائم کرنے، مظالم کے حرام ہونے، مجرموں پر حد قائم کرنے، اللہ کے دشمنوں سے جہاد کرنے، اللہ کے حکم اور دین کی اشاعت میں زیادہ سے زیادہ کوشش کرنے پر بھی اللہ کے نبیوں نے اتفاق کیا ہے۔ یہ سب باتیں اصل دین ہے۔ جن لوگوں میں قرآن نازل ہوا (اہل عرب) ان کے نزدیک یہ سب باتیں مسلم تھیں۔ اسی بنا پر قرآن حکیم نے ان کے ثبوت میں زیادہ کاوش سے کام نہیں لیا۔

شرائع اور منہاج جس میں نبیوں کا اختلاف رہا ہے وہ نیکی اور احکام کی شکلیں اور صورتیں ہیں۔ مثلاً موسیٰؑ کی شریعت میں بیت المقدس کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنے کا حکم تھا اور شریعت محمدیؐ میں کعبہ کی طرف حکم ہے۔ موسیٰؑ کی شریعت میں زنا کی سزا صرف سنگساری تھی، اور شریعت محمدیؐ میں شادی شدہ کے لیے سنگساری اور غیر شادی شدہ کے لیے کوڑے مقرر ہیں۔ موسیٰ کی شریعت میں قتل کی سزا صرف قصاص اور دیت (خون بہا) دونوں ہیں۔ اسی طرح عبادت کے اوقات، ارکان اور آداب میں بھی اختلاف رہا ہے۔ خلاصہ یہ کہ نیکی کی مختلف قسموں اور نفع مند تدبیروں کو بروئے کار لانے کے لیے جو خاص ہیئت وشکل تیار کی جاتی ہے اس میں نبیوں کا اختلاف رہا اور اسی ہیئت وشکل کا نام شریعت ومنہاج ہے۔)

مفاہمت بین المذاہب کے لیے قرآن حکیم کے بیان کردہ مذکورہ طریقوں کو بروئے

کار لانے کے لیے اسلام نے اپنے دور عروج میں جو تدبیریں اختیار کی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مذاہب کے ماننے والوں کو آپس میں بھائی اور امت واحدہ قرار دیا:

الناس کلھم اخوۃ (۲) سب لوگ بھائی بھائی ہیں۔

دوسری جگہ ہے:

انھم امۃ واحدۃ(۳) وہ سب ایک امت ہیں۔

(۲) ہر مذہب کے عبادت خانوں، عبادت کے طریقوں اور مذہبی پیشواؤں کی حفاظت کی گئی چنانچہ یہ حکم تھا:

لایھدم لھم بیعۃ ولا کنیسۃ ولایمنعون من ضرب النواقیس ولا من اخراج الصلبان فی یوم عیدھم

یہودیوں اور عیسائیوں کے عبادت خانے نہ گرائے جائیں۔ یہ لوگ ناقوس بجانے سے نہ روکے جائیں اور اپنی عید کے دن صلیب نکالنے سے نہ روکے جائیں۔

دوسری جگہ ہے۔

لا یھدم لھم بیعۃ ولا کنیسۃ وعلیٰ ان یضربوا نواقیسھم فی ای ساعۃ شائوا من لیل او نھار الا فی اوقات الصلوٰۃ وعلیٰ ان یخرجوا الصلبان فی ایام عیدھم(۴)

یہودیوں اور عیسائیوں کے عبادت خانے نہ گرائے جائیں۔ یہ لوگ رات اور دن میں جب چاہیں ناقوس بجائیں البتہ نماز کے اوقات مستثنٰی رہیں گے۔ یہ لوگ اپنی عید کے دن صلیب نکالیں۔

ایک جگہ اور ہے۔

لا یغیر اسقف من اسقفیتہ ولاراھب من رھبانیۃ ولاکاھن من کھانتہ ولایخسرون ولایعسرون(۵)

کسی پادری کو اس کے موقف سے، کسی راہب کو اس کی رہبانیت سے، کسی کاہن کو اس کی کہانت سے نہ ہٹایا جایا اور نہ کسی پر کسی قسم کی سختی یا تنگی کی جائے۔

۱۷۱ھ میں خلیفہ ہارون الرشید کے زمانۂ حکومت میں مصر کے گورنر موسیٰ بن عیسیٰ تھے۔ انہوں نے منہدم شدہ گرجوں کی حکومت کی جانب سے تعمیر کرانے کے متعلق علماء سے فتویٰ طلب کیا۔ اس وقت علماء کے سرکردہ لیثؒ بن سعد اور عبداللہ بن لہیعہ تھے۔ ان حضرات نے گرجوں کے تعمیر کرانے کا علانیہ فتویٰ دیا اور جواز میں نہایت دور رس دلیل پیش کی۔

علامہ مقریزیؒ تاریخ مصر میں لکھتے ہیں:

فبنيت كلها بمشورة الليث بن سعد وعبد بن لهيعه وقالا هو من عمارة البلاد واحتجاباَنّ الكنائس التى بمصر لم تبن الا فى الاسلام فى زمن الصحابة والتابعين(٦)

عبداللہ بن لہیعہ اور لیث بن سعد کے مشورے سے کل عبادت خانے حکومت کی جانب سے بنا دیئے گئے۔ ان دونوں نے کہا کہ یہ تو شہر کی عمارتیں ہیں اور دلیل یہ پیش کی کہ یہ سب اسلامی حکومت، صحابہ اور تابعین کے زمانے میں تعمیر کیے گئے ہیں۔

(۳) ہر ایک کو عبادت کے علاوہ اور دوسرے مذہبی امور کی ادائیگی کی پوری آزادی دی گئی جیسا کہ ابو عبید کئی ملکوں کا تذکرہ کرنے کے بعد کہتے ہیں۔

فهذه بلاد العنوة واقراهلها فيها علىٰ مللهم وشرائعهم(٧)

یہ تمام ممالک غلبہ سے فتح کیے گئے تھے اور ان کے باشندے اپنے اپنے مذہب اور شریعتوں پر باقی رکھے گئے تھے۔

فقہ اسلامی میں تصریح ہے کہ اگر کوئی مسلمان غیر مسلموں کے خنزیر یا شراب کو ضائع کردے تو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی حالاں کہ اسلام میں یہ دونوں انتہائی حرام ہیں۔

ويضمن المسلم قيمة خمره وخنزيره اذا اتلفه (٨)

مسلمان غیر مسلموں کی شراب اور خنزیر کو ضائع کردے تو اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی۔

(۴) ہر ایک کے پرسنل لا اور کلچر کے حفاظت کی ضمانت دی گئی۔ جیسا کہ تصریح ہے:

فهم احرار فى شهاداتهم ومناكحاتهم و مواريثهم وجميع احكامهم(٩)

یہ لوگ اپنی شہادت کے احکام، نکاح کے معاملات، وراثت کے قوانین اور دوسرے تمام پرسنل معاملات میں آزاد ہوں گے۔

شام کی فتح کے صرف پندرہ سال بعد حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک نسطوری پادری نے اپنے دوست کے نام جو خط لکھا تھا وہ موجود ہے اور اس میں لکھا ہے:

"یہ طائی (عرب) جنہیں خدا نے آج کل حکومت عطا فرمائی ہے وہ ہمارے بھی مالک بن گئے ہیں لیکن وہ عیسائی مذہب سے مطلق برسرپیکار نہیں ہیں بلکہ اس کے برخلاف وہ ہمارے دین کی حفاظت کرتے ہیں اور ہمارے گرجاؤں کلیساؤں کو جاگیریں عطا کرتے ہیں۔" (۱۰)

(۵) ہر ایک کو مذہبی تبلیغ کی پوری آزادی دی گئی جیسا کہ اس فرمان سے ظاہر ہے:

ولا يحال بينهم وبين شرائعهم (۱۱) ان کے اور ان کی شریعتوں کے درمیان حائل نہ بنا جائے گا۔

ولا يكرهو، على دينهم (۱۲) ان کے دین میں کسی قسم کی زبردستی نہ ہوگی۔

ان تمام تدبیروں پر عمل کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ دوسرے مذاہب والے خود مختار وحدت میں تبدیل ہو کر مسلمانوں کے سب سے بڑے دوست بن گئے جیسا کہ پادری کارالفسکی C. Karaleuski نے لکھا ہے۔

"علاوہ یہودیوں کے جن پر بہت سخت مظالم ہو رہے تھے..... یعقوبی عیسائیوں نے بھی عربوں کو اپنے نجات دہندوں کی حیثیت سے ہاتھوں ہاتھ لیا..... مسلمانوں کی سب سے اہم جدت جس کا یعقوبی عیسائیوں نے دلی خوشی سے استقبال کیا یہ تھی کہ انہوں نے ہر مذہب کے پیروؤں کو ایک "خود مختار وحدت" قرار دیا اور اس مذہب کے روحانی سرداروں کو ایک بڑی تعداد میں دنیاوی اور عدالتی اقتدارات دیئے۔" (۱۳)

امام یوسف کہتے ہیں۔

صاروا شدآء علىٰ عدو المسلمين وعوفا للمسلمين علىٰ اعدآئهم (۱۴)

یہ لوگ مسلمانوں کے دشمنوں کے سب سے بڑے دشمن ہو گئے اور ان کے مقابلے میں مسلمانوں کے بہترین مددگار ثابت ہوئے۔

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ اسلام نے اپنے دور عروج میں مختلف مذاہب کو جس قدر آزادی وسہولتیں دیں، موجودہ دور کی ترقی یافتہ سیکولر و غیر سیکولر حکومتیں اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی ہیں نیز ہر مذہب کو اپنی جگہ بر قرار رکھ کر مفاہمت بین المذاہب کی جو راہ (وحدت دین) نکالی وہ موجودہ دور کی سیاسی راہ (وحدت ادیان) سے کہیں بلند اور قابل عمل ہے۔

ذیل میں جلاوطنی، جزیہ اور مرتد کی سزا کا مختصراً ذکر کیا جاتا ہے جن کو نہ سمجھنے کی وجہ سے بعض لوگوں کو شکوک وشبہات پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا:

اخرجوا الیهود من الحجاز و اخرجوا اهل النجران من جزیرة العرب

یہودیوں کو حجاز سے نکال دو اور نجرانیوں کو جزیرۃ العرب سے نکال دو۔

رسول اللہ کے اس فرمان کی وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں نے آپ کی زندگی ہی میں معاہدے کی خلاف ورزی اور خفیہ سازشیں شروع کردی تھیں جس سے نقض امن کا قوی اندیشہ تھا۔

ابو عبید کہتے ہیں:

قال ذلک صلی الله علیه وسلم لنکث کان منهم اولامر احدثوه بعد الصلح وذلک بین فی کتابه کتبه عمر قبل اجلانه ایاهم منها(۱۵)

رسول اللہ نے ان کو نکالنے کا حکم اس لیے دیا تھا کہ ان لوگوں نے عہد شکنی کی تھی یا صلح کے بعد اور کوئی نئی بات ان کی طرف سے پائی گئی تھی۔ یہ حضرت عمرؓ کے اس خط سے ظاہر ہے جو انہوں نے جلاوطن کرنے سے پہلے ان کو لکھا تھا۔

دوسری جگہ کہتے ہیں:

اما بو الربا فی زمانه(۱۶) عمرؓ کے زمانے میں ان کی زیادتیاں بڑھ گئی تھیں۔

قاضی ابو یوسف نے منتقل کرنے کی یہ وجہ بیان کی ہے:

لانه خافهم علی المسلمین(۱۷) عمرؓ کو مسلمانوں کی جان ومال کا خطرہ تھا۔

ان حرکتوں کے باوجود جب حضرت عمرؓ نے ان کو منتقل کرنا چاہا تو ہر قسم کی سہولتیں ان

کو پہنچائیں مثلاً سب سے پہلے یہ فرمان جاری کیا:

من سار منهم آمن بامان الله لا يضره احد من المسلمين (۱۸)

جو شخص ان میں سے چلا جائے گا وہ ہر طرح محفوظ رہے گا، کوئی مسلمان کسی قسم کا نقصان نہ پہنچا سکے گا۔

پھر عراق وشام کے گورنروں کو جو حکم نامہ بھیجا اس کی دفعات یہ ہیں:

۱۔ جس علاقے میں بھی اہل نجران آباد ہوں انہیں فراخ دلی کے ساتھ زمینیں دی جائیں۔

۲۔ مسلمان ان کی جان ومال کی پوری حفاظت کریں۔

۳۔ اگر ان پر کوئی ظلم کرے تو مسلمان آگے بڑھ کر اس کی مدافعت کریں۔

۴۔ ان پر کسی قسم کی زیادتی نہ کی جائے۔

۵۔ سرکاری ٹیکس سے انہیں دو سال معافی دی جائے۔ (۱۹)

اسی طرح فدک والوں کی کھلی سازش اور خلاف ورزی کی تصدیق کے بعد حضرت عمرؓ نے جب ان کو منتقل کرنا چاہا تو پہلے زمین وجائیداد کی مناسب قیمت لگا کر رقم ان کے حوالے کی اور پھر چلے جانے کا حکم دیا۔

ابو عبیدؒ کہتے ہیں:

فلما اجلاهم عمر بعث معهم من اقام لهم حظهم من الارض والنخل فاداه اليهم (۲۰)

جب عمرؓ نے ان کو منتقل کیا تو واقف کار شخص کو بھیج کر ان کی زمینوں اور باغات کی قیمت لگائی اور رقم ان کے حوالے کی۔

(۲) جزیہ دراصل جان ومال کی حفاظت کا معاوضہ تھا، کوئی مذہبی ٹیکس نہ تھا۔ اس زمانے میں جان ومال کی حفاظت کے لیے مقامی طور پر مستقل فوج رکھنے کی ضرورت ہوتی تھی جس کے اخراجات کے لیے جزیہ نام کا ٹیکس وصول کرنے کا دستور قدیم زمانے سے چلا آرہا تھا۔ اسلام نے بھی اس دستور کو حالات کی مناسبت سے برقرار رکھا اور اگر کسی وجہ سے یہ حفاظت نہ ہو سکی تو وصول کیا ہوا ٹیکس (جزیہ) واپس کر دیا گیا، جیسا کہ ابو عبیدہ (گورنر) نے شہر کے

حاکموں کو یہ فرمان لکھا تھا:

ان یردوا علیھم ماجبی لھم من الجزیة والخراج (۲۱)

جزیہ اور خراج کی رقم جو وصول کر چکے وہ واپس کر دیں۔

اور یہ کہہ دیں کہ

انکم قد شترطتم علینا ان نمنعکم وانا لانقدر علیٰ ذلک وقد رددنا علیکم ما اخذنامنکم ونحن لکم علی الشروط(۲۲)

ہم اس شرط کو نہ پورا کر سکیں گے جس کا تم سے وعدہ کیا تھا کہ تمہاری حفاظت ہمارے ذمہ ہے، اب ہم اس کی قدرت نہیں رکھتے ہیں اس لیے جو کچھ وصول کیا تھا وہ واپس ہے اور ہم بدستور شرط کے پابند ہیں۔

اسی طرح جو لوگ فوج میں شریک ہو کر حفاظت میں مدد کرتے تھے ان سے جزیہ نہیں لیا جاتا تھا۔ خود حضرت عمرؓ نے فوج میں شرکت کرنے والوں کے بارے میں عراق کے افسران کو لکھا تھا۔

ویرفعوا عنھم الجزآء(۲۳) ان سے جزیہ ہٹا دیا جائے۔

کلب پاشا نے ٹیکس (جزیہ) کی واپسی کا ذکر کرنے کے بعد اپنی کتاب میں لکھا ہے:

" I can not remember any other occasion in history when a Government returned taxes already collected on the ground that it had failed in its obligations" (۲۴)

(۳) مرتد کی سزا کے بارے میں مشہور ہے کہ یہ کفر و شرک اور اختلاف مذہب کی بنا پر تھی حالاں کہ درج ذیل عبارتوں سے ظاہر ہے کہ یہ ظلم و زیادتی اور بغاوت کی بنا پر ہے۔ فقہ کی مستند کتابوں میں ہے:

ان القتل باعتبار المحاربة(۲۵) قتل جنگ جوئی کے اعتبار سے ہے۔

دوسری جگہ ہے۔

فیقتل لدفع المحاربة(۲۶) قتل کیا جائے جنگ کے دفعیہ کی غرض سے۔

ایک اور جگہ ہے۔

لان القتل ليس بجزآء على الردة (۲۷)   اس وجہ سے کہ قتل مرتد ہونے کی سزا نہیں ہے۔

بلاشبہ اسلام میں کفر اور مذہب کی تبدیلی بڑا گناہ ہے لیکن یہ معاملہ اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان ہے۔(۲۸) حکومت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ حکومت صرف بغاوت کی بنا پر سزا دے سکتی ہے جس میں مسلم و غیر مسلم کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ جس کی طرف سے بھی بغاوت پائی جائے گی اس کے خلاف کارروائی ضروری ہوگی جیسے کہ تاتاری اور مانعین زکوٰۃ اگرچہ مسلمان تھے لیکن ان کے خلاف جنگ کی گئی۔

وقتال التتار ولوكانو مسلمين هو قتال الصديق مانعي الزكوٰة (۲۹)

تاتاریوں سے جنگ، اگرچہ وہ مسلمان ہیں، ایسی ہی ہے جیسے حضرت ابو بکر صدیق کی جنگ مانعین زکوٰۃ سے تھی۔

یمن کے اکثر مانعین زکوٰۃ نے صرف زکوٰۃ سے انکار نہیں کیا تھا بلکہ اس کی رقم مرکز کے حوالے کرنے سے بھی انکار کیا تھا جو بغاوت کی ایک شکل ہے، اس بنا پر مسلمان ہونے کے باوجود ان سے جنگ کی گئی۔

جب دین میں جبر و زبردستی نہ ہونے کا اصول مسلم ہے تو تبدیلی مذہب کی بنا پر مرتد کو سزا دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

غرض یہ ہیں "مفاہمت بین المذاہب" کی شکلیں اور تدبیریں جن پر عمل پیرا ہونے سے صحیح معنوں میں مفاہمت ہو سکتی ہے۔

موجودہ دور میں "وحدت ادیان" کے نام سے مفاہمت کی جو شکل نکالی گئی ہے وہ دراصل مذہب کے خلاف زبردست سازش اور سیاسی چال ہے۔ مذہبی لحاظ سے اس کو قبول کرنا خود مذہب کے "دیوالیہ" ہونے کا اعلان کرنا ہے۔ اسلام اس کی موجودہ شکل کو ہرگز قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو کے لیے مستقل مقالہ کی ضرورت ہے۔

(اپریل ۱۹۷۲ء)

حوالہ جات

۱۔ حجۃ اللہ البالغۃ، ج۱ باب بیان ان اصل الدین واحد والشرائع والمناہج مختلفۃ

۲۔ مسلم شریف و ابوداؤد

۳۔ سیرت ابن ہشام، ج۱ والاموال لابی عبیدہ، ص۲۰۴۔۲۰۵

۴۔ الخراج لابی یوسف، ص۱۴۳

۵۔ الخراج، ص۷۲

۶۔ تاریخ مقریزی

۷۔ کتاب الاموال، ص۱۰۱

۸۔ درالمختار

۹۔ الاموال، ص۱۴۰

۱۰۔ عہد نبوی میں نظام حکمرانی بحوالہ دخوئے کی فرانسیسی "یادداشت فتوح الشام"، ص۱۰۶

۱۱۔ طبری، جزء رابع، ص۱۳۷ ذکر الخبر عن وقعۃ المسلمین والفرس بنہاوند

۱۲۔ طبری فتح بیت المقدس

۱۳۔ کارالفسکی کا مضمون، فرانسیسی انسائکلوپیڈیا "قاموس تاریخ وجغرافیہ کلیسا عنوان انطاکیہ عمود ۵۹۲، ۵۹۴ از عہد نبوی میں نظام حکمرانی ص۱۶۹

۱۴۔ الخراج، ص۱۳۹

۱۵۔ کتاب الاموال، ص۹۹

۱۶۔ ایضاً، ص۱۸۹

۱۷۔ کتاب الخراج، ص۷۳

۱۸۔ ایضاً، ص۷۳

۱۹۔ ایضاً، ص۷۳

۲۰۔ ایضاً، ص۸۱

۲۱۔ ایضاً

۲۲۔ ایضاً

۲۳۔ طبری جزء رابع، ص۴۹، فتوح المدائن قبل الکوفہ

۲۴۔ The Life and time of Mohammad, by Glubb J. Bgot, Chapter xx,

The Expansion of Islam as a Religion, p.387 (last line)

۲۵۔ المبسوط، ج۱۰، ص۱۱۰

۲۶۔ ایضاً

۲۷۔ ایضاً

۲۸۔ ایضاً

۲۹۔ الاختیارات العلمیہ، ص۱۷۶

(یہ مضمون اسلام اینڈ دی ماڈرن ایج سوسائٹی کے سیمینار منعقدہ ۱۷ تا ۲۰ /اکتوبر ۱۹۷۱ء دلی میں پڑھا گیا)

وحید الدین خاں

علم کلام کی حقیقت

علم کلام حجت ابراہیمی کی پیروی ہے۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی کو کوئی ایسی چیز دی جاتی تھی جس سے وہ اپنی مخاطب قوم پر اپنی صداقت کو مدلل کر سکے۔ مختلف انبیاء کو اس سلسلے میں مختلف چیزیں دی گئیں جو ان کے اپنے حالات کے لحاظ سے انہیں درکار تھیں:

تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض، منهم من کلم الله و رفع بعضهم درجات وآتینا عیسی بن مریم البینات وایدناه بروح القدس (بقرہ۔ ۲۵۳)

(یہ پیغمبر کہ ہم نے ان میں سے بعض کو بعض پر فوقیت بخشی ہے۔ کوئی ان میں ہے کہ اللہ نے اس سے کلام کیا اور بعض کے درجے بلند کیے اور ہم نے عیسیٰ بن مریم کو کھلی نشانیاں دیں اور روح القدس سے ان کی تائید کی۔)

حضرت ابراہیم کو اس مقصد کے لیے جو چیز دی گئی وہ حجت عقلی تھی۔ اگرچہ یہ استعداد ہر نبی کے اندر موجود تھی مگر آپ کو خصوصی طور اس کا فیضان ہوا تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو خاص طور پر آپ کی طرف منسوب فرمایا۔ ارشاد ہوا ہے:

وتلک حجتنا آتیناها ابراهیم علیٰ قومه (انعام۔ ۸۳)

(اور یہ ہماری دلیل ہے کہ ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلے میں دی۔)

قرآن میں حجت ابراہیم کے دو واقعات بصراحت مذکور ہیں۔ ایک، قوم کی ستارہ پرستی پر آپ کا اعتراض۔ دوسری، بادشاہ وقت (نمرود) سے آپ کی گفتگو۔ میں یہاں دوسری حجت کو نقل کرتا ہوں:

الم تر الی الذی حاجّ ابراهیم فی ربه ان آتاه الله الملک۔ اذ قال ابراهیم ربی الذی یحی ویمیت قال انا اُحی وامیت قال ابراهیم فان الله یاتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب فبهت الذی کفر۔ (بقرہ۔۲۵۸)

(کیا تو نے اس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم سے بحث کی اپنے رب کے بارے میں، اس واسطے کہ اللہ نے اس کو سلطنت دی تھی۔ جب ابراہیم نے کہا کہ میرا رب وہ ہے جو جلاتا ہے اور مارتا ہے، بولا کہ میں جلاتا ہوں اور مارتا ہوں۔ پھر ابراہیم نے کہا اللہ سورج کو مشرق سے لاتا ہے تو اس کو مغرب سے لادے، اس پر وہ منکر بھوچکا ہو گیا۔)

اس مثال میں مخاطب نے پیغمبر سے حجت کی ہے یعنی وہ اس دعوے کے لیے دلیل کا مطالبہ کرتا ہے جو دونوں کے درمیان زیر بحث ہے۔ سوال یہ تھا کہ کسی کو قابل بندگی ہونے کا حق کس بنیاد پر ملتا ہے۔ مخاطب کا دعویٰ تھا کہ یہ معیار مقتدر اعلیٰ ہوتا ہے اور چوں کہ وہ ملک کا مقتدر اعلیٰ ہے، اس لیے وہ بندگی کا مستحق ہے۔ حضرت ابراہیم نے عقلی استدلال کے ذریعے ثابت کیا کہ زمین و آسمان کے حقیقی اقتدار کا مالک بادشاہ نہیں خدا ہے۔ آپ کا استدلال اتنا قوی تھا کہ مخاطب مبہوت ہو کر رہ گیا۔

اس مثال سے چند باتیں معلوم ہوتی ہیں:

۱۔ جب مخاطب عقلی دلیل مانگے تو دعوت کا حق ادا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے سامنے عقلی دلیل پیش کی جائے۔

۲۔ یہ عقلی استدلال اس معیار استدلال کے مطابق ہونا چاہئے جو خود مخاطب نے پیش کیا ہو۔(۱)

۳۔ استدلال اتنا قوی ہو کہ مخاطب اپنے کو دلیل سے عاجز سمجھنے لگے جس کا نفسیاتی نام مبہوت ہونا ہے۔

یہی علم کلام ہے۔ علم کلام کا مقصد، بنیادی طور پر یہ ہے کہ مخاطب کے پیش کردہ معیار استدلال کے مطابق اپنی دعوت کو مدلل کیا جائے۔ مخاطب جن اصطلاحوں میں بات کو سمجھنا چاہتا ہے، انہی اصطلاحوں میں اس کو سمجھایا جائے اور اس کے مانوس فکری ڈھانچے کے مطابق اس کے لیے دین کو قابل فہم بنایا جائے۔

دین کو پوری طرح ماننے کے لیے "ایمان" کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔ ایمان کی تعریف یہ ہے کہ وہ داخل القلب ایمان (حجرات۔ ۱۴) ہو۔ یہ ایمان کسی کے دل میں اترنے کے لیے جس راستے سے گزرتا ہے، وہ عقل کا راستہ ہے۔ عقل داخلۂ ایمان کا دروازہ ہے۔ جب تک ایمان کسی کے قلب میں جاگزیں نہ ہو، اس وقت تک سوال یہ رہتا ہے کہ عقل کے دروازے میں کون سا قفل لگا ہوا ہے اور وہ کس کنجی سے کھل سکتا ہے۔ چوں کہ قفل متعدد ہو سکتے ہیں، اس لیے اس پہلے مرحلے کے لیے کنجیاں بھی متعدد درکار ہوتی ہیں۔ مگر جب دروازہ کھل جائے تو اس کے بعد سوال کئی نہیں رہتے بلکہ صرف ایک بن جاتا ہے۔ جس طرح خدا ایک ہے، اسی طرح انسان کی فطرت صحیحہ بھی ایک ہے۔ داخل القلب ایمان حاصل ہونا گویا فطرت صحیحہ کی وحدت کا کائنات کی وحدت سے مربوط ہو جانا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کو مذہب کی اصطلاح میں تعلق باللہ کا حصول کہا جاتا ہے۔ تعلق باللہ بلا تشبیہ اسی قسم کا ایک واقعہ ہے جیسے میرے کمرے کے بلب اور پاور ہاؤس کے درمیان بجلی کے رشتے کا قائم ہو جانا۔ اس طرح کا تعلق باطنی طور پر ہمیشہ صرف ایک معنی رکھے گا اور وہ ہے "بجلی کی رو" مگر اس بہاؤ کو دوطرفہ قائم کرنے کے لیے سوئچ مختلف حالات میں مختلف ہو سکتے ہیں۔

معلوم ہوا کہ علم کلام اصلاً معرفت الٰہی کا علم نہیں ہے بلکہ اثبات الٰہی کا علم ہے۔ اثبات واستدلال کے طریقے ہر دور میں جداگانہ ہو سکتے ہیں مگر معرفت کا علم ہر دور میں یکساں رہے گا کیوں کہ عقل انسانی ایسا کر سکتی ہے کہ اپنے دروازے کھولنے اور بند کرنے کے لیے نئے نئے تالوں اور کنجیوں کا تجربہ کرے مگر خدا کے یہاں اس قسم کی تبدیلی کا کوئی سوال نہیں۔ خدا اپنی ذات میں ایک ازلی اور ابدی حقیقت ہے۔ اسی طرح فطرت انسانی کا اصل جوہر، جس کے تاروں کے ذریعے خدا اور بندے کا تعلق قائم ہوتا ہے، بھی ایک مستقل اور غیر تغیر پذیر حقیقت ہے۔ اس لیے تعدد کلام کی ضرورت صرف اس وقت تک رہتی ہے جب تک فطرت صحیحہ بیدار نہ ہوئی ہو۔ جب فطرت بیدار ہو جائے اور دنیائے حقیقت میں بندے اور خدا کا تعلق اپنی اصل حیثیت میں قائم ہو جائے، اس وقت وحدت کلام تعدد کلام کی جگہ لے لیتی ہے۔

علم کلام کی ضرورت کے دو اور پہلو ہیں:

۱۔ ذہنی غلبے کی فضا پیدا کرنا۔

۲۔ اتمام حجت

اول الذکر پہلو کا مطلب یہ ہے کہ دین کی علمی نمائندگی کے نتیجے میں عمومی طور پر ایسی ذہنی فضا بن جائے کہ دین اور خدا کی بات ہلکی بات نہ رہے بلکہ بھاری بھر کم بات بن جائے۔

ذہنی غلبے کی یہ فضا اسلام دو طریقوں سے حاصل کرتا ہے۔ ایک سیاسی قوت۔ دوسرے، عقلی استدلال۔ اگر کسی علاقے میں اسلام کا سیاسی اقتدار قائم ہو جائے تو خواہ حکومت مذہبی معاملات میں غیر جانب دار ہی کیوں نہ ہو، اسلام کے حق میں ذہنی غلبے کی ایک فضا خود بخود قائم ہو جاتی ہے۔ ہندستان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ آٹھ نو سو برس کی حکومت کے باوجود یہاں کے مسلم حکمرانوں نے کبھی اشاعت دین کی سنجیدہ کوشش نہیں کی۔ اس غلطی کے لیے میں انہیں معذور قرار دینے کا وکیل نہیں بن سکتا۔ تاہم یہ واقعہ ہے کہ مسلم اقتدار نے عمومی غلبے کی جو فضا پیدا کی، وہ تبلیغ دین کی غیر سرکاری کوششوں میں مددگار ثابت ہوئی۔ جب اس علاقے کو خراسان اور ماوراء النہر کے سیاسی حوصلہ مندوں نے فتح کیا تو اسی کے ساتھ بخارا، بلخ، سمرقند، خوارزم، عراق اور ایران کے علماء قطار در قطار یہاں آنا شروع ہوئے۔ ابتداءً ملتان اور لاہور کے علاقے ان کا مرکز بنے۔ اس کے بعد جب ۶۰۷ھ میں سلطان شمس الدین التمش نے دہلی کو دار السلطنت بنایا تو ہر طرف سے علماء سمٹ سمٹ کر دہلی میں جمع ہونے لگے۔ اس طرح حکومت کے براہ راست تعاون کے بغیر، مگر اسلام کے سیاسی غلبے کی عمومی فضا میں، تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے وہ سارے کارنامے انجام پائے جن کا نتیجہ آج ہم اس برصغیر میں ۲۰ کروڑ مسلمانوں کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔

ذہنی غلبے کی اس فضا کے لیے سیاسی غلبہ ناگزیر نہیں، وہ عقلی استدلال کے ذریعہ بھی پیدا ہوتی ہے۔ حتی کہ عقلی بنیادوں پر مبنی ذہنی فضا اتنی وسیع اور قوی شکل اختیار کر سکتی ہے کہ سیاسی غلبے سے پیدا ہونے والی فضا پر بھی بھاری ثابت ہو۔ یہاں مثال کے طور پر مغربی قوموں کی موجودہ سائنس کا نام لیا جا سکتا ہے۔ مغربی قوموں کا سیاسی اقتدار آج ایشیا اور افریقہ سے تقریباً ختم ہو چکا ہے مگر مغربی قوموں نے دماغی علوم میں جو برتری حاصل کی ہے، اس کا یہ نتیجہ

ہے کہ آج بھی آزاد شدہ ممالک پر ان کا مکمل ذہنی غلبہ قائم ہے۔ کسی چیز یا کسی نظریے کا "فارن" ہونا اس کی بہتری کا ایسا ثبوت ہے جو بلا بحث تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ ایک مسلمہ بن گیا ہے کہ جو چیز مغرب سے آئے وہ ضرور معیاری ہوگی حالاں کہ صرف چند سو برس پہلے مغربی سائنس کی یہ حیثیت نہیں تھی۔ کیمسٹری، قدیم طرز کے کیمیا دانوں کے ہاتھوں میں تانبے پیتل کو سونا بنانے کا ایک خبط تھا اور فلکیات پرانے نجومیوں کے ہاں لوگوں کو مستقبل کی بات بتا کر ان کو لوٹنے کی ایک بدنام تدبیر تھی۔

ذہنی مرعوبیت اور تصوراتی غلبے کی یہ فضا جب کسی تحریک کے حق میں پیدا ہو جائے تو بہت سی مصنوعی اور غیر ضروری رکاوٹیں خود بخود ختم ہو جاتی ہیں اور تحریک کی توسیع و ترقی کا کام ایک موافق فضا میں ہونے لگتا ہے۔ ذہنی غلبے کی فضا کی مثال پختہ سڑک کی ہے۔ اگر آپ اپنی گاڑی ناہموار بیابان میں چلا رہے ہوں تو طرح طرح کی زحمتیں پیش آتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر آپ کو ایک بنی بنائی پختہ سڑک مل جائے تو سفر نہایت تیزی اور آسانی سے ہونے لگے گا۔

علم کلام کا ایک کام اسی قسم کی ذہنی فضا پیدا کرنا ہے۔ علوم کا ایسا مطالعہ کہ وہ اسلامی عقائد کے موئد نظر آنے لگیں۔ تاریخ کی ایسی نقشہ کشی جس میں اسلام اپنی واقعی جگہ پالے، حقائق کائنات کی ایسی تعبیر جس سے اسلام کی تصدیق و تصویب ہو، اسلامی صداقتوں کا ایسے انداز اور ایسے دلائل کے ساتھ اظہار جو وقت کے ذہن پر عظیم سوالیہ نشان بن کر مسلط ہو جائے، غرض برتر علمی تدوین اور اعلیٰ استدلال کے ذریعے لوگوں کے طرز فکر پر اس طرح چھا جانا کہ ان کی عقل کو نظر آنے لگے کہ اسلام کا احترام دلوں میں جگہ پا چکا ہے وہاں دعوت اسلام کا کام بہت آسان ہو جاتا ہے اور یہ ایک طاقتور علم کلام کا نہایت اہم فائدہ ہے۔

علم کلام کا ایک پہلو اتمام حجت ہے۔ اتمام حجت کے معنی ہیں ثبوت کو مکمل کرنا، استدلال کو آخری حد تک پورا کر دینا۔ یہ کام کیوں کر ہوگا۔ اس کی صرف ایک شکل ہے۔ وہ یہ کہ خود انسان کے پاس اور اس کے اپنے تجربے میں جانچنے پرکھنے کی جو صلاحیت ہے، اس کے اعتبار سے اپنے دعوے پر دلیل کو آخری حد تک پہنچا دیا جائے۔ یہ صلاحیت عقل کہلاتی ہے۔

اس لیے اتمام حجت کے معنی ہیں عقلی طور پر کسی کے لیے دین کی صداقت کو آخری حد تک ثابت شدہ بنادینا۔ پچھلے زمانوں میں انسان کی عقل خارق عادت واقعات کو اپنے لیے آخری فیصلہ کن چیز سمجھتی تھی، اس لیے قدیم دور میں اکثر انبیا نے اتمام حجت کے لیے خارق عادت معجزات پیش کیے۔ مگر آخری رسول کی بعثت کے بعد دنیا ایک نئے دور میں داخل ہو رہی تھی جب کہ علم کو فیصلہ کن مقام ملنے والا تھا، اس لیے آپ کو کتابی معجزہ۔۔ قرآن۔۔ دیا گیا، جو نہ صرف اپنی ابدی صداقت کی وجہ سے ممتاز ہے بلکہ ترقی یافتہ انسانیت کی عقل کے لیے حجت اور برہان بننے کا سارا سامان اپنے اندر رکھتا ہے۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نبی جب آتا تو وہ اپنی قوم کی اپنی زبان میں خطاب کرتا (وماارسلنا من رسول الابلسان قومه۔ ابراھیم۔۴) اس وقت تک کسی قوم کو منکر قرار دے کر اسے سزا نہیں دی جاتی جب تک پیغمبر کی دعوت کا اس تک پہنچنا معلوم اور ثابت نہ ہو۔ (لم یکن ربک مهلک القری بظلم و اھلھا غافلون۔ انعام ۱۳۱) اتنی قوت وشدت سے دعوت پیش کی جاتی کہ مخاطب پکار اٹھتا کہ تم نے تو اپنا سبق ہم کو خوب پڑھ پڑھ کر سنادیا ہے۔ (...ولیقولوا درست (انعام ۱۳۱) نبوت کے لیے خصوصیت سے موزوں صلاحیتوں والی شخصیت کا انتخاب کیا جاتا۔ (الله یصطفیٰ من الملائکة رسلا ومن الناس۔ حج ۷۵)

یہ سب کیوں تھا۔ اسی لیے کہ دعوت پہنچانے کا وہ اعلیٰ ترین معیار حاصل ہو سکے جو مخاطب کے ذہن کے اعتبار سے اس کے لیے آخری دلیل بن جائے۔ جب انکار، تعقل سے محروم ہو چکا ہو اور ہٹ دھرمی کے سوا کوئی بنیاد اس کے پاس باقی نہ رہے، ظاہر ہے کہ انسان کے پاس سوچنے اور رائے قائم کرنے کی جو سب سے بڑی صلاحیت ہے وہ عقل ہی ہے۔ اس لیے انسان کا یہ جرم کہ ایک بات جو حق تھی، اس کو پوری طرح سمجھ لینے کے باوجود اس نے نہیں مانی، اسی وقت متحقق ہو سکتا ہے جب اس کے اپنے عقلی معیار کے مطابق اس حق کو ثابت کر دیا گیا ہو۔ کسی اور معیار کے لحاظ سے کوئی بات خواہ کتنی ہی مسلم الثبوت کیوں نہ ہو، ایسے شخص کو مجرم قرار دینے کے لیے کافی نہیں ہو سکتی جس نے اپنی عقل کی بساط کے مطابق اس کا برحق

ہونا جان نہ لیا ہو۔ یہی چیز ہے جس کے لیے پیغمبر کشتی لڑا، جس کے لیے عصا کو سانپ کی شکل دی گئی، جس کے لیے حجت ابراہیمی ظاہر ہوئی، جس کے لیے قرآن کو معجزۂ ادب کی شکل میں اتارا گیا۔ دعوت کا یہ اہتمام کبھی صرف حجت کا اتمام ہو کر رہ جاتا ہے اور کبھی ذہن کے دروازے کھول دیتا ہے، جیسا کہ واقعات سے ثابت ہوتا ہے۔

اوپر کی گفتگو نے ہم کو جس مقام پر پہنچایا ہے، اس کے بعد یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ علم کلام کی اصل حقیقت کیا ہے۔ علم کلام کا کام اصلاً یہ نہیں ہے کہ دین کی حقیقت کو اس کے ابدی مفہوم میں بیان کرے۔ بلکہ علم کلام یہ ہے کہ وہ لوگ جن کے لیے شخصی یا زمانی اسباب کی بنا پر دین، عقلی طور پر قابل فہم نہ رہا ہو، ان کے لیے دین کو عقلی اصطلاحوں میں قابل فہم بنا دے۔ یہ تعریف بلاشبہ ایسی نہیں ہے جو پوری صورت حال کا احاطہ کیے ہوئے ہو۔ دوسری چیزوں کی طرح یہاں بھی استثنائی صرف ممکن بلکہ ناگزیر ہے مگر عمومی طور پر (ایک قابل عمل توضیح کے اعتبار سے) یہ کہنا صحیح ہوگا کہ علم کلام کی حقیقت یہی ہے۔

علم کلام کی یہ تعریف اس کو بیک وقت دو چیزوں سے الگ کر دیتی ہے۔ اول فلسفے سے جو حقیقت کو (اس کی ذاتی حیثیت میں) فی نفسہ متعین کرنا چاہتا ہے، دوسرے معروضی طریق مطالعہ (Objective Study) سے جو کم از کم اپنے ادّعا کے مطابق حقیقت کی غیر جانب دارانہ تحقیق کا نام ہے۔ علم کلام کے نزدیک اسلام کی حیثیت خود ایک (دریافت شدہ) مسلم الثبوت نظام فکر کی ہے۔ علم کلام کا کام صرف اس کی زمانی تشریح اور اس کو مخصوص حالات کے اعتبار سے مدلل کرنا ہے۔ اسی طرح نام نہاد معروضی طریق مطالعہ اختیار کرنے کا مطالبہ بھی علم کلام سے نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ علم کلام حقیقتہً کوئی علمی تلاش نہیں بلکہ تلاش میں کامیاب ہونے کے بعد ان عقلی دلائل کو مرتب شکل میں دوسرے کے سامنے پیش کرنا ہے جو خود پیش کرنے والے کے لیے متعلقہ سچائی پر مطمئن ہونے کا سبب بنے تھے۔ "اسلام ایٹ دی کراس روڈس" کے مصنف کے سامنے غالباً یہی پہلو تھا جس کی بنا پر انھیں اپنی کتاب کے آغاز میں کہنا پڑا:

It does not pretend to be a dispassionate survey of affairs; It is the statement of a case: the case of Islam versus Western civilization.

(یعنی اس کتاب میں ٹھنڈے دل سے غیر جانب دارانہ جائزے کا اندازہ اختیار نہیں کیا گیا ہے، اس کا انداز ایک مقدمہ جیسا ہے۔ اسلام کا مقدمہ مغربی تہذیب کے نام)

اسلامی دعوت بیک وقت اپنے ساتھ دو متضاد تقاضے رکھتی ہے۔ ایک طرف اس کو اس نازک مگر دائمی رشتے کی وضاحت کرنی ہے جو بندے اور خدا کے درمیان اس وقت قائم ہوتا ہے جب کہ وہ ایمان کی دولت کو پا گیا ہو۔ یہ ایک ابدی آواز ہے جس کو ابدی الفاظ میں بیان کرنا ہے۔ دوسری طرف اسلامی دعوت کا ایک پہلو یہ ہے کہ (ذہنوں میں تقریب پیدا کی جائے اور) دین کو قابل فہم بنانے کے لیے اس کو مخاطب کے عقلی معیار کے مطابق ثابت کیا جائے۔ یہ دوسری چیز، اول الذکر کے برعکس، بڑی حد تک زمانی نوعیت کی حامل ہے۔ چوں کہ انسان کا عقلی معیار اس کی معلومات کے تابع ہے اور یہ معلومات دن بدن بڑھتی اور بدلتی رہتی ہیں، اس لیے عقلی معیار بھی اس کے ساتھ تغیر و تبدل کا شکار ہوتا رہتا ہے۔ وقتی اصطلاحوں میں دائمی حقیقت کی تعبیر نہیں کی جاسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ امام رازی کی تفسیر کے فلسفیانہ اور طبیعیاتی مباحث آج بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں۔

بلاشبہ اسلامی دعوت میں ان دونوں پہلوؤں کی اہمیت ہے۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ مستثنیٰ حالات کو چھوڑ کر دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کا بدل نہیں بنایا جاسکتا۔ جب بھی ہم ایک کو، دوسرے کی جگہ پر رکھیں گے، بیش تر حالات میں کوئی ایک یا دونوں مقصد، مجروح ہو جائیں گے۔ اس لیے عملی بات یہ ہے کہ دونوں کے درمیان تقسیم عمل کے اصول کو مان لیا جائے۔ تشریح دین کا علم مثبت دائرے کے لیے ہے اور علم کلام اس کے مقابلے میں دفاعی یا منفی دائرے میں اپنی خدمت انجام دیتا ہے۔ اول الذکر کا کام دین کو ایک مطلق صداقت کی حیثیت سے ظاہر کرنا ہے جب کہ ثانی الذکر سے بنیادی طور پر جو چیز مطلوب ہے وہ یہ کہ مخاطب کی ذہنی رکاوٹوں کو دور کرے تاکہ وہ اصل دعوت کو سمجھ سکے۔

اس کا مطلب یہ نہیں کہ مثبت تعبیرات منفی استدلال کے لیے بالکل غیر مفید ہیں یا یہ کہ منفی استدلال کا مثبت تعبیر کے لحاظ سے کوئی فائدہ نہیں۔ نازک علمی مسائل، وہ بھی ایسے مسائل جن کا تعلق انسان کی نفسیات سے ہو، اس طرح کی مطلق تقسیم قبول نہیں کرتے۔

دونوں مختلف پہلوؤں سے ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں اور اکثر حالات میں ایک دوسرے کے لیے معین ومددگار بھی۔ تاہم نوعیت کے فرق کو سمجھنے کے لیے دونوں کے درمیان اس قسم کی تقسیم ناگزیر ہے۔

یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ فلسفہ اور علم کلام دونوں ہم معنی الفاظ نہیں ہیں، جیسا کہ ماضی میں غلطی سے سمجھ لیا گیا تھا۔ ایک زمانے میں فلسفہ عام طور پر مذہب کے ایک شعبے کے طور پر کام کرتا رہا ہے۔ اس زمانے میں فلسفے کا کام زیادہ تر یہ تھا کہ مذہبی عقائد کو فلسفیانہ اصطلاحات میں بیان کر دیا جائے۔ یہ فلسفہ جب عباسی دور میں (ترجمہ ہو کر) مسلم سوسائٹی میں پھیلا تو ابتداء بہت سے لوگوں کو توحش ہوا۔ انہوں نے سمجھا کہ یہ مذہب کے بالمقابل کوئی اور چیز ہے۔ بعد کو زیادہ تحقیق سے سمجھ میں آیا کہ زیادہ تر فرق صرف انداز اظہار کا ہے۔ ورنہ فلسفہ اور مذہب میں کوئی تضاد نہیں، چناں چہ فلسفے میں تھوڑا سا ردو بدل کر کے اس کو مسلمان بنا لیا گیا اور اسی مسلمان فلسفے نے بالآخر علم کلام کی شکل اختیار کر لی۔

اس واقعہ سے یہ فائدہ تو ہوا کہ فلسفہ اور مذہب دو متصادم چیزیں نہیں رہیں بلکہ فلسفہ خود مذہب کا خادم اور موئد بن گیا۔ مگر اس ترکیب نے علم کلام میں ایک غلطی بھی شامل کر دی۔ وہ یہ کہ علم کے موضوعات وہی بن گئے جو خود فلسفہ کے موضوعات تھے۔

علامہ تفتازانی لکھتے ہیں:

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى العربية وخاض فيها الاسلاميون وحاولوا الرد على الفلاسفة فيها خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا فى الرياضات حتى كاد لايتميز عن الفلسفة لولااشتماله على الالهيات (شرح العقائد النسفيه، صفحہ۶)

(پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوا اور مسلمان اس میں گھسے اور انہوں نے فلاسفہ کا ان مسائل میں رد کرنے کا ارادہ کیا جو شریعت کے خلاف تھے تو انہیں اپنی بحث میں فلسفے کا کافی حصہ لینا پڑا تاکہ وہ فلسفے کے اصل مسائل کو محقق کر دیں اور پھر ان کا غلط

ہونا ثابت کر سکیں۔ یہاں تک کہ مسلمانوں نے فلسفہ میں طبیعیات اور الٰہیات کا بھی بڑا حصہ لیا۔ اسی طرح مسلمان ریاضی کی طرف متوجہ ہوئے تو اس میں ایسا گھسے کہ اگر اس میں الٰہیات کا حصہ نہ ہوتا تو اس کو فلسفے سے ممتاز کرنا دشوار ہو جاتا۔)

فلسفے کا کام اصلاً حقیقت کی علمی دریافت تھا۔ نیز اپنی فطرت کے اعتبار سے وہ حقیقت کو اس کی آخری حدود تک متعین کرنا چاہتا تھا۔ جب دونوں علوم باہم مخلوط ہوئے تو نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام نے بھی اپنے ذمے یہی کام لیا اور یہ کوشش شروع کر دی کہ حقیقت کے بارے میں فلسفے کے پیدا کردہ تمام سوالات کا جواب اس طرح دیا جائے کہ حقیقت اپنی آخری شکل میں متعین ہو کر سامنے آجائے۔

اسی غلطی کا نتیجہ تھا کہ ملت کے عام اور معروف عقائد کے بالمقابل عقائد کا ایک طویل مجموعہ تیار ہو گیا۔ یہ مجموعہ نہ صرف امت کے اصل عقائد پر اضافہ تھا بلکہ بہت سے پہلوؤں سے وہ قرآن و سنت کے اسلام سے ٹکرانے والا تھا۔ پھر جب متکلمین کے موضوعہ عقائد کے لوازم و نتائج پر نظر گئی تو معلوم ہوا کہ یہ شریعت سے الگ ایک شریعت ہے جس نے خدا کے قرآنی تصور تک کو بدل ڈالا ہے۔ یہی وہ صورت حال تھی جس نے متکلمین اور محدثین کے درمیان زبردست کش مکش پیدا کر دی اور وہ سارے ناخوش گوار واقعات وجود میں آئے جن کو ہم تاریخ میں دیکھتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ علم کلام کا کام اصلاً دفاعی ہے نہ کہ اثباتی۔ یعنی علم کلام کو یہ نہیں بتانا ہے کہ دین کیا ہے۔ اس کو صرف یہ کرنا ہے کہ دین کے خلاف جو علمی حملے یا اس کی راہ میں ذہنی رکاوٹیں ہیں، ان کا فکری سطح پر مقابلہ کر کے انہیں ختم کر دے۔ دوسرے لفظوں میں علم کلام کا کام ذہنی میدان میں وہی ہے جو بدر و حنین کے معرکے میں تلوار کا۔ تلوار بلا شبہ اسلام کے دفاع کے لیے اہمیت رکھتی ہے لیکن اگر تلوار کو توجیہہ دین کے مقام پر رکھ دیا جائے تو پھر وہ چیز وجود میں آتی ہے جس کو "بیلچہ پارٹی" کہا جاتا ہے۔ اسی طرح علم کلام اگرچہ اسلام کے دفاع کے لیے بے حد اہمیت رکھتا ہے لیکن اگر اس کو دین کی فلسفیانہ توجیہ کے لیے استعمال کیا جانے لگے تو وہ چیز وجود میں آئے گی جس کو ایک مصنف نے "فنی مفروضات" کا نام دیا ہے اور جو مصنف مذکور

کے الفاظ میں "ایک ایسا اسلام ہے جس کو ملت کے عقائد سے ذرا تعلق نہیں"۔ مثال کے طور پر تفسیر بیضاوی کے آغاز میں "رحمان" کی حقیقت کی طویل بحث، جو صرف اس لیے پیدا ہوئی ہے کہ ذہن رحمانیت کو فلسفیانہ سوالات کی روشنی میں متعین کرنا چاہتا ہے، حالاں کہ سادہ طور پر سمجھنے کے لیے صرف اتنی بات کافی ہے کہ ہمارے اعمال کی جو جزا خدا کی طرف سے ملتی ہے، اسے مجازاً رحمت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ قدیم فلسفہ کے اتباع میں متکلمین نے یہ نظریہ قائم کرلیا کہ عرض قائم بالغیر ہوتا ہے اور اس کا وجود آنی وفانی ہے۔ اس فلسفیانہ مسئلے کو علم کلام میں شامل کرنے کی وجہ سے بہت سے غیر ضروری مسئلے پیدا ہوگئے۔ اس کی وجہ سے اعمال کے وزن کو سمجھنا ناممکن ہوگیا۔ افعال کے صدور سے قبل استطاعت کا وجود محال قرار پایا۔ قیامت کے دن ہاتھ پاؤں کی شہادت ناقابل تصور ہوگئی۔ حدیث میں تھا کلمتان خفیفتان علی اللسان ثقیلتان فی المیزان، اس کی کوئی اصلیت باقی نہیں رہی۔ وغیرہ۔

علم کلام کو فلسفے سے مخلوط کرنے کی یہ غلطی اس طرح پھیلی کہ بعد کے لوگ بھی اپنے آپ کو اس سے بچانے میں کامیاب نہ ہوسکے۔ حتی کہ ڈاکٹر اقبال جب "الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کرنے بیٹھے تو وہ بھی اس میں مبتلا ہوگئے۔ مثلاً اسلام کا ایک عقیدہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد جنت اور جہنم ہے۔ اس عقیدے کے سلسلے میں بہت سے فلسفیانہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر یہ سوال کہ جنت اور جہنم مادی ہیں یا غیر مادی۔ ڈاکٹر اقبال نے اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کی تو انہیں کہنا پڑا:

Heaven and Hell are states, not localities

(جنت اور جہنم احوال ہیں، مقامات نہیں) یہ الفاظ ڈاکٹر اقبال کے قلم سے اس لیے نکلے کہ اس کے بغیر جنت اور جہنم کا عقیدہ ان کو فلسفے کے ڈھانچے میں بیٹھتا ہوا نظر نہیں آتا تھا۔ مگر عین اس وقت جب وہ سمجھ رہے تھے کہ دین کو فلسفے کے ڈھانچے کے اندر بٹھانے میں وہ کامیاب ہوچکے ہیں، دین کا اصل عقیدہ ان کے ہاتھ سے نکل چکا تھا۔ اس کے برعکس اگر علم کلام کو وہ اپنی حدود میں رکھتے تو وہ صرف یہ ثابت کرنے پر قناعت کرتے کہ مرنے کے بعد بہر حال ایک ایسا انجام سامنے آنے والا ہے جو اپنی نوعیت میں ویسا ہی ہوگا جس کو مذہب نے انسانی الفاظ میں جنت

اور جہنم سے تعبیر کیا ہے۔ باقی یہ سوال کہ وہ مادی ہے یا غیر مادی، اس کا علم کلام سے تعلق نہیں۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سے فلسفے کی حد شروع ہو جاتی ہے۔

ایک چیز ہے دین کی واقعیت اور ایک چیز ہے دین کو نوعیت۔ جب علم کلام کو دفاعی مقصد تک محدود رکھا جائے تو اس کا کام ہوتا ہے دین کی واقعیت کو چیلنج کرنے والوں کے مقابلے میں دین کی واقعیت ثابت کرنا۔ اس کے برعکس جب علم کلام کو اثباتی مقصد کے لیے استعمال کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کلامی زبان میں دین کی حقیقی نوعیت کی تفصیل کر رہے ہیں جب کہ خود دین میں اس طرح کی تفصیلات بیان نہیں کی گئی ہیں بلکہ صریح طور پر یہ کہا گیا ہے کہ اس قسم کی تفصیلات متعین کرنے کے پیچھے نہ پڑو۔

وسکت عن اشیاء من غیر نسیان فلاتبحثوا عنها

(اور اللہ تعالیٰ نے بعض چیزوں کے بارے میں بغیر بھولے ہوئے سکوت اختیار کیا ہے تو اس کے بارے میں خوض نہ کرو۔)

شاہ عبد القادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنیاد پر کہا تھا:

ابھموا ماابھمه الله (امیر الروایات)

(اللہ نے جس کو مبہم رکھا ہے تم بھی اس کو مبہم رکھو۔)

ظاہر ہے کہ جن باتوں کی حقیقت اللہ نے بیان نہ فرمائی ہو ان کے متعلق آپ کا بیان لامحالہ انسانی علم کی بنیاد پر ہوگا۔ ایسی حالت میں آپ کے بیان کا دو میں سے کسی ایک غلطی کا شکار ہونا لازمی ہے۔ حقیقت کی تفصیلی نوعیت اگر انسان کے لیے ناقابل ادراک ہے اور اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے اس سے سکوت اختیار فرمایا ہے، تو انسانی علم بھی اس کے ادراک سے ہمیشہ قاصر رہے گا۔ ایسی حالت میں مجرد علم انسانی کی بنیاد پر جو تشریح کی جائے گی وہ لازمی طور پر غلط ہوگی اور اگر بالفرض اس کو قابل ادراک مانا جائے، جب بھی اس معاملے میں، کم از کم موجودہ انسانی علم کوئی صحیح بنیاد فراہم کرنے کا ذریعہ نہیں بن سکتا کیوں کہ یہ انسانی علم خود اپنے اعتراف کے مطابق ابھی ارتقائی مرحلے میں ہے۔ اس کو کسی بھی درجے میں یہ دعویٰ نہیں کہ وہ حقیقت کے آخری عرفان تک پہنچ گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ہم موجودہ انسانی علم کی بنیاد پر حقیقت

الحقائق کی تفصیلی نوعیت متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو یہ کوشش زمانی معیار کی روشنی میں دائمی حقیقت کو متعین کرنے کی کوشش ہوگی جو بالفرض آج غلط نظر نہ آئے، جب بھی آئندہ یقینی طور پر غلط ثابت ہوگی۔

انسان کی تمام غور و فکر اپنی معلومات کے دائرے میں ہوتی ہے۔ معلومات کے باہر آدمی کوئی تصور قائم نہیں کر سکتا۔ انسان اپنے حواس کے ذریعہ معلومات اخذ کرتا ہے اور پھر عقل ان سے کلیات بناتی ہے اور انہی کلیات کے بارے میں غور و فکر کرتی ہے۔ جو چیزیں ہمارے محسوسات سے باہر ہیں، ان کے معاملے میں وحی والہام کے بغیر مجرد عقل کام نہیں کر سکتی۔ متکلم کے لیے ضروری ہے کہ اس فرق کو واضح طور پر اپنے سامنے رکھے ورنہ وہ خود بھی غلط رائے قائم کرے گا اور دوسروں کو بھی غلطی میں مبتلا کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔

قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ منکرین نے روح (وحی) کی حقیقت کے بارے میں سوال کیا، اس کے جواب میں روح کی اصل حقیقت پر بحث نہیں چھیڑ دی گئی بلکہ یہ جواب دیا گیا:

يسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربى وما اوتيتم من العلم الا قليلا (اسراء۔۸۵)

(وہ تجھ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دو کہ روح خدا کے حکم سے ہے اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔)

علم کلام کی جس حد بندی کی ہم نے وکالت کی ہے اس کے سلسلے میں یہ آیت بہت اہم بنیاد کا کام دیتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اس دائرہ فہم کے اندر رائے قائم کر سکتا ہے جو فطرت کی طرف سے اسے دیا گیا ہے۔ اس دائرے سے باہر جا کر رائے قائم کرنا اس کے لیے ممکن نہیں۔ اس لیے حقیقت پسندی یہ ہے کہ جو امور ہمارے دائرہ فہم کے اندر ہوں، ان کے بارے میں آخری حدود تک جانے کی کوشش کریں۔ مگر جو امور عقل کے دائرے سے باہر ہوں، ان میں مجمل اثبات پر قناعت کریں۔

قدیم زمانے میں یہ بات ممکن ہے صرف مذہبی عقیدہ نظر آتی ہو مگر آج وہ سائنسی امر واقعہ بن چکی ہے۔ انیسویں صدی کی سائنس کے برعکس آج کی سائنس متفقہ طور پر یہ دعویٰ

کر رہی ہے کہ حقیقت الحقائق انسانی عقل یا ریاضیاتی پیمائشوں سے باہر کی چیز ہے۔ اس کے بارے میں ہم یہی کر سکتے ہیں کہ بعض خارجی علامات کی بنا پر ایک قیاسی رائے قائم کریں۔

• دوسرے لفظوں میں سائنس کا سفر ایک حد کے بعد اس مقام پر آجاتا ہے جہاں مجمل ایمان کے بغیر چارہ نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں جدید سائنس نے تقریباً وہی موقف اختیار کر لیا ہے جس کی طرف قرآن نے ڈیڑھ ہزار برس پہلے نشان وہی کی تھی۔ قرآن کی ایک اور روایت ہے:

هوالذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب و اخر متشابهات فاماالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله. ومایعلم تاویله الا الله والراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عندربنا ومایذکر الا اولو الالباب (آل عمران ـ ۷)

(اللہ نے تم پر کتاب اتاری جس کا ایک حصہ وہ آیتیں ہیں جو محکم ہیں۔ یہ ام الکتاب ہیں۔ اور دوسری آیتیں متشابہ ہیں۔ سو جن کے دل میں کجی ہے وہ اس کے اس حصے کے پیچھے پڑ جاتے ہیں جو متشابہ ہیں، فتنہ ڈھونڈنے کے لیے اور تاویل ڈھونڈنے کے لیے۔ حالانکہ ان کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور جو لوگ علم میں پختہ کار ہیں، وہ یوں کہتے ہیں ہم اس پر اجمالاً یقین لائے۔ سب ہمارے پروردگار کی طرف سے ہے۔ اور نصیحت وہی قبول کرتے ہیں جو عقل والے ہیں۔)

اس آیت سے معلوم ہوتا کہ قرآن کے ذریعہ جو حقیقتیں انسان پر ظاہر کی گئی ہیں وہ دو قسم کی ہیں۔ ایک وہ جن کو محکم الفاظ کی شکل میں بتایا گیا ہے۔ دوسرے وہ جن کا نزول تشبیہی الفاظ کے ذریعہ ہوا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اس دنیا سے ہے جو پوری طرح ہماری عقل کی گرفت میں آتی ہے۔ اس لیے اس کے بارے میں محکم بات بتادی گئی۔ ثانی الذکر کا تعلق اس دنیا سے ہے جو براہ راست ہماری محدود عقل کی گرفت میں نہیں آسکتی۔ اس لیے ان کو تشبیہی الفاظ کے ذریعہ بتایا گیا۔ جیسے ایٹم کے نظام کو سمجھانے کے لئے شمسی نظام کی مثال دی جائے۔

محکم اور متشابہ کے فرق کو ربوا اور جنت وجہنم کی مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ ربا (سود) کی حرمت کا معاملہ انسانی دائرے سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے اس کی بحث میں یہ

کوشش بالکل صحیح اور جائز ہو گی کہ اس کے نفع وضرر کو آخری حد تک معلوم کرنے کی کوشش کی جائے۔ اس میں ہم کو مثالوں کا سہارا لینے یا اجمالی عقیدے پر قناعت کرنے کی ضرورت نہیں۔ مگر جنت اور جہنم کا معاملہ ایک ایسی دنیا سے تعلق رکھتا ہے جس کو کسی آنکھ نے نہیں دیکھا اور نہ کوئی زندہ آنکھ اسے دیکھ سکتی ہے۔ اس لیے اس کی بحث میں ہمیں اس پر اکتفا کرنا پڑے گا کہ اس کے مجرد امکانی وجود کو ثابت کرنے تک اپنی گفتگو کو محدود رکھیں، اس کی تفصیلی نوعیت متعین کرنے کے چکر میں نہ پڑیں۔ اگر ہم اس سوال کا جواب دینے کی کوشش کرنے لگیں کہ جنت اور جہنم احوال ہیں یا مقامات، تو یہ انسانی عقل کے دائرے سے باہر قدم رکھنا ہو گا۔ خوش قسمتی سے عصر حاضر کا سائنسی طرز فکر بعینہ یہی ہے۔ آج کا ایک سائنس داں یہ ثابت کرنے میں اپنا وقت صرف نہیں کرتا کہ مکان (Space) خارجی چیز (Objective) ہے یا داخلی (Subjective)۔ کیوں کہ وہ جانتا ہے کہ اس کے دائرہ امکان سے باہر ہے کہ اس کی حقیقی حیثیت متعین کر سکے۔ وہ "مکان" پر گفتگو کرتا ہے نہ اس پر کہ وہ خارجی ہے یا داخلی۔ اس قسم کے مسئلہ کو سائنس میں داخل کرنا سائنس کو فلسفہ بنا دینا ہے، بالکل اسی طرح جیسے قدیم متکلمین نے علم کلام کو فلسفہ بنا دیا تھا۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا معاملہ 'متشابہات' کی قبیل سے ہے۔ یعنی انسان موجودہ عقل کے ساتھ چوں کہ ان کو پوری طرح سمجھ نہیں سکتا، اس لیے ان کو تشبیہی الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ اس لیے اس بحث میں متکلمین کی صرف وہ باتیں ٹھیک کہی جا سکتی ہیں جو وحی کے ظاہری الفاظ سے ماخوذ ہیں۔ جہاں انہوں نے ایسی باتیں کہی ہیں جن کی کوئی بنیاد وحی والہام میں نہیں ہے اور وہ محض عقل کی پیداوار ہیں، ان کی صداقت نہ صرف مشکوک قرار پاتی ہے بلکہ خود یہ امر مشتبہ ہے کہ اس ممنوعہ حد میں قدم رکھنا ان کے لیے جائز تھا یا نہیں۔ مثلاً اتنی بات تو یقینی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بہت سی صفات ثابت کی ہیں۔ لیکن ان صفات کی کیفیت و نوعیت کہ وہ صفات حادث ہیں یا قدیم ہیں، عین ذات ہیں یا غیر ذات ہیں، یا لا عین و لا غیر کی بحث، اس قسم کی تمام باتیں محض اپنی عقل سے نکالی ہوئی ہیں۔ ان کے بارے میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ متکلمین نے یہاں علم کلام کے دائرہ سے باہر قدم رکھا ہے۔

البتہ اس میں بعض استثنائی صورتیں ہیں مثلاً چوں کہ وحی کی بنا پر یہ معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات خود قدیم ہے اور اس کے سارے ذاتی کمالات بھی قدیم ہیں، لہٰذا جو لوگ صفات کو حادث کہتے ہیں ان کی غلطی یقینی ہے۔ اس کے برعکس جو لوگ صفات الٰہی کو قدیم کہتے ہیں، اگرچہ مجرد عقل سے کہتے ہیں، ان کی رائے صحیح ہے۔ مگر صفات کا عین ذات ہونا یا غیر ذات ہونا، یا لا عین اور لا غیر کا نظریہ، یہ سب نہ مجرد عقل سے معلوم ہو سکتا ہے اور نہ وحی والہام اس بارے میں رہنمائی کرتے ہیں۔ لہٰذا اس قسم کی تشریحات میں اگر غور وخوض نہ کیا جائے اور صفات الٰہی کے مجرد اثبات پر اکتفا کی جائے تو یہ زیادہ صحیح بات ہے اور یہی قرن اول کے لوگ کرتے تھے۔

یہ صحیح ہے کہ پھر بھی بعض پہلوؤں سے علم کلام کو ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑیں گے جو اپنے اندر زمانی قدر رکھتے ہوں اور جن کے متعلق یہ امکان ہو کہ مستقبل میں وہ اپنی موجودہ قدر کھو سکتے ہیں۔ مگر اس ندیشے کو ضرورۃً اس لیے گوارا کیا جائے گا کہ بوقت استدلال وہ بہرحال مخاطب کے اوپر حجت ہیں۔ اور جہاں تک آئندہ کا تعلق ہے، ان سے نفس دین میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔

جب دین کی واقعیت ثابت کرنے کے لیے کسی خارجی مواد استدلال کو استعمال کیا گیا ہو تو اس بنا پر دین کی حقیقت پر کوئی حرف نہیں آتا کہ اس مواد کے کسی جزو نے بعد کے زمانے میں اپنا وزن کھو دیا ہے۔ ایسا کوئی واقعہ صرف مواد استدلال کو متاثر کرتا ہے، نہ کہ موضوع استدلال کو۔ دین کی واقعیت اصولاً صرف اس وقت مشتبہ ہو سکتی ہے جب کہ مواد کی کمزوری ثابت ہونے کے بعد کوئی دوسری دلیل اس کی صحت کو ثابت کرنے کے لیے باقی نہ رہے جب کہ تاریخ گواہی دیتی ہے کہ دین ایک دائمی اور قطعی صداقت ہے اور ہر زمانے میں اس کے حق میں استدلال کے لیے قوی سے قوی تر مواد حاصل ہوتا رہا ہے۔

متکلمین کی محولہ بالا غلطی کا اعادہ منطق کے استعمال میں بھی ہوا۔ منطق میں جن طریقوں سے کسی چیز کے حق میں حجت قائم کی جاتی ہے، اس کی چھ قسمیں بتائی گئی ہیں۔۔
برہان، جدل، سفسطہ، خطابت، شعر، مغالطہ۔

برہان اس قیاس منطقی کو کہتے ہیں جس کے مقدمات یقینی طور پر صادق ہوں۔ جدل وہ قیاس ہے جس کے مقدمات اگرچہ مدعی کے نزدیک صادق نہ ہوں مگر خصم ان کو صادق مانتا ہو۔ ایسے مقدمات سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے اس سے مقصود صرف خصم کو ساکت کرنا ہوتا ہے نہ کہ کسی بات کو ثابت کرنا۔ سفسطہ وہ قیاس ہے جس کے مقدمات صادق تو نہیں ہوتے لیکن بادی النظر میں صادق معلوم ہوتے ہیں۔ سفسطہ کے معنی ملمع کرنے کے ہیں۔ یعنی کاذب مقدمات پر صدق کا ملمع کر دیا گیا ہو۔ خطابت وہ قیاس ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہوتا ہے جن کے لیے نہ صادق ہونا ضروری ہو گا نہ کاذب، اگرچہ احتمال دونوں کا ہوتا ہے۔ چوں کہ عوام میں وہ مقبول ہوتے ہیں، اس لیے ایسے مقدمات سے جو قیاس مرکب ہوتا ہے، اس کے نتیجے سے لوگ مطمئن ہو جاتے ہیں۔ شعر وہ قیاس ہے جس کے مقدمات زیادہ تر غلط اور کبھی صحیح بھی ہوتے ہیں۔ اس قیاس سے مقصود مخاطب میں کوئی خاص کیفیت پیدا کرنی ہوتی ہے، دھوکا دینا مقصود نہیں ہوتا۔ مغالطہ وہ قیاس ہے جس میں محض غلط اور جھوٹے مقدمات سے کام لیا جائے۔ اس سے مقصود مخاطب کو دھوکے اور غلطی میں ڈالنا ہوتا ہے۔

منطق کے معاملے میں متکلمین کی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے زیادہ تر جدلیات وغیرہ سے کام لیا، دلائل و براہین کو استعمال نہیں کیا۔ انہوں نے منطقی اسلحہ خانے کے صرف وہ ہتھیار لیے جو دشمن سے لڑنے کے واسطے ہوتے ہیں اور منطق کے ان طریقوں سے کام نہیں لیا جن سے مخاطب کو متاثر اور مطمئن کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ منطق انہیں دونوں چیزیں دے رہی تھی مگر انہوں نے پہلی کو لیا اور دوسری کو چھوڑ دیا۔ اگرچہ بعض مستثنیٰ مثالیں بھی ہیں مگر اکثریت کے اعتبار سے صورت حال یہی ہے۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ ہمارے یہاں وہ علم کلام وجود میں آیا جو "دلوں کو کھولنے کے بجائے دلوں کے دروازے بند کرنے والا" تھا۔ اس نے داعی اور مدعو کی گفتگو کو شطرنج کا کھیل بنا دیا جس میں آدمی پہلے سے سیکھی ہوئی چالوں کے ذریعہ فریق ثانی کو زک دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چناں چہ آدمی کو گھیر کر منطقی تدبیروں سے چت کر دینا، یہ علم کلام کا کمال بن گیا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کی کوشش کو ایک ذہنی کھیل تو قرار دیا جا سکتا ہے مگر اسلام کی دعوت کا یہ طریقہ

نہیں ہے۔ تاہم اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہئے کہ یہ خود علم کلام کی خرابی نہیں ہے بلکہ منطق کے غلط استعمال کی خرابی ہے۔ علم کلام میں وہ اس لیے داخل ہو گئی کہ اسی طریقے کو علم کلام کی بنیاد فرض کر لیا گیا۔ مناظرہ، جس نے دعوت کے کام کو ایک "بازی" بنادیا اور مناظرہ بازی کا فن وجود میں آیا، وہ زیادہ تر اسی غلطی کا نتیجہ ہے۔

خلاصہ یہ کہ علم کلام، اپنی اصل حقیقت کے اعتبار سے، نام ہے اس بات کا کہ دین کو عقل کے ذرائع سے ثابت کیا جائے۔ چوں کہ انسان کے پاس کسی بات کو سمجھنے کا واحد ذریعہ عقل ہے، اس لیے اسلام عقل کے ذریعہ اپنی بات سمجھا کر انسان کو مطمئن کرتا ہے۔ بارہویں صدی عیسوی میں جب یونان کی منطق و فلسفہ ترجمہ ہو کر مسلمانوں کے اندر پھیلے تو لوگوں نے سمجھا کہ یہ بہترین عقلی ذریعہ ہے جس سے دین کو ثابت کیا جاسکتا ہے۔ مگر یہ اندازہ صحیح نہیں تھا۔ چناں چہ علم کلام کو یونانی منطق و فلسفہ پر ڈھالنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام ایک فرضی اور قیاسی علم بن گیا جس کا تعلق حقیقت کی دنیا سے نہ تھا۔

یہ کام اس وقت ہوا جب کہ خود قرآن میں علم کلام کی دوسری بنیاد موجود تھی۔ وہ تھی تخلیق کائنات کی بنیاد جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ حق کی بنیاد پر ہے۔

ماخلقنا السماوات والارض ومابينهما الابالحق (احقاف ـ ۳)

(ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔)

زمین و آسمان کی تخلیق میں اثبات دین کی جو حقیقی بنیاد تھی، وہ ارسطو کی منطق کی خیالی بنیادوں سے زیادہ قوی تھی۔ قدیم زمانے میں لوگوں کو قرآن کی اس کلامی بنیاد کی اہمیت سمجھ میں نہ آتی ہو مگر موجودہ زمانے میں سائنس نے قرآن کے اشارات کو تفصیلات کی صورت دے دی ہے اور قرآن کے اجمالی دلائل کو مکمل اور متعین دلائل بنادیا ہے۔ اب یہ سمجھنا نہایت آسان ہو گیا ہے کہ قرآن کی کلامی بنیاد ہی واحد بنیاد ہے جس پر علم کلام کی تعمیر کی جانی چاہئے۔ یہ وہ علم کلام ہوگا جو آدمی کے لیے آیت ہوگا، جو اس کو ذکر کرنے والا بنائے گا، دینی فکر کی صلاحیت پیدا کرے گا، جس کے بعد آدمی کا دل پکار اٹھے گا کہ حق یہی ہے، جو آدمی کو آخرت

کے احساس سے سرشار کردے گا، جیساکہ ارشاد ہوا ہے:

ان فی خلق السماوات والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لاولی الباب۔ الذین یذکرون الله قیاما وقعودا وعلی جنوبهم ویتفکرون فی خلق السماوات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا، سبحانک فقنا عذاب النار (آل عمران: ۹۱۔۱۹۰)

استدلال کا یہ طریقہ تقریباً وہی ہے جس کو فلاسفہ Arguments from design کہتے ہیں۔ یہاں میں عہد حاضر کے ایک مشہور ترین منکر خدا کا ایک اقتباس نقل کروں گا جس نے صریح طور پر اس طریق استدلال کی اہمیت تسلیم کی ہے۔ برٹرینڈرسل (۱۹۷۰۔۱۸۷۲ء) اپنی کتاب "میں کرسچین کیوں نہیں" کے آغاز میں لکھتا ہے:

"It is true that scholastics invented what professed to be logical arguments proving the existence of God, but the logic to which these traditional arguments appealed is of an antiquated Aristotalian sort which is now rejected by practically all logicians..... there is one of these arguments, I mean the arguments from design. This argument however, was destroued by Darwin.

(ترجمہ) "یہ صحیح ہے کہ علمائے مذاہب نے کچھ ایسی دلیلیں ایجاد کی ہیں جن کے متعلق دعویٰ کیا جاتا ہے کہ وہ منطقی دلائل ہیں اور ان سے خدا کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ مگر وہ منطق جس پر ان روایتی استدلالات کی بنیاد قائم ہے، ارسطو کی قدیم منطق ہے جس کو عملاً اب تمام علمائے منطق رد کر چکے ہیں۔ ہاں ان دلائل میں ایک دلیل ایسی ضرور ہے جو خالص منطقی نہیں ہے۔ میری مراد نظم کائنات کی دلیل سے ہے۔ مگر ڈارون نے اس دلیل کو ختم کر دیا ہے۔"

برٹرینڈرسل نے مذکورہ استدلال کا وزن تسلیم کرتے ہوئے ڈارون ازم کے حوالے سے اس کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر کائنات کا نظم تو ایک واقعہ ہے جب کہ ڈارون کا نظریۂ ارتقاء کوئی ثابت شدہ واقعہ نہیں۔ وہ صرف ایک کام چلاؤ نظریہ (Workable Theory) ہے اور ظاہر ہے کہ محض ایک کام چلاؤ نظریے کی بنیاد پر کسی چیز کی

واقعیت کو رد نہیں کیا جا سکتا۔

توہماتی مذہب کو دیکھ کر ایک شخص نہایت آسانی سے یہ خیال قائم کر لیتا ہے کہ مذہب توہم پرستی کا نام ہے، یہی حال علم کلام کی اس شکل کا ہے جو آٹھ سو برس پہلے یونانی فلسفے کی زمین پر وجود میں آئی اور بعد کو صدیوں تک ہمارے دینی نصاب تعلیم کا ایک لازمی جزبنی رہی۔ آج جب علم کلام کا لفظ بولا جاتا ہے تو فوراً ذہن اس مخصوص علم کی طرف چلا جاتا ہے جو حقیقۃً علم کلام کی تاریخ کا ایک جزو ہے نہ کہ کل علم کلام۔

ایک بزرگ نے علم کلام پر تنقید کرتے ہوئے مولانا شبلی نعمانی (صاحب الکلام) کا یہ "اعتراف" نقل کیا ہے:

فلسفی سر حقیقت نتوانست کشود
گشت راز دگر آں راز کہ افشا می کرد

شعر میں "فلسفی" کی نارسائی کا ذکر ہے نہ کہ متکلم کی۔ مگر قدیم متکلمین کے تتبع میں علم کلام اور فلسفہ کو ہم معنی سمجھ لیا گیا۔ حالاں کہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ علم کلام حقیقۃً علم دعوت ہے جب کہ فلسفہ خود ایک مذہب ہے جو کسی چیز کو پہلے سے تسلیم کیے بغیر مجرد عقلی ذرائع سے حقیقت کی تلاش کرتا ہے۔

علم کلام کا یہ غلط تصور صرف ایک علمی اور فنی غلطی نہیں ہے بلکہ پچھلی صدیوں میں ہمیں اس کی وجہ سے زبردست نقصانات پہنچے ہیں۔ اس کا یہ نتیجہ تھا کہ ہمارے یہاں سنجیدہ طبقے میں یہ ذہن بن گیا کہ دعوت و تبلیغ کے لیے علم کلام کوئی اچھا معاون نہیں ہے کیوں کہ وہ زیادہ ترکج بحثی کا محرک ہوتا ہے۔ اس کا ردعمل یہ تھا کہ قدیم محدثین کی طرح بعد کے صوفیاء نے بھی اس کو ترک کرنا ضروری سمجھا اور دوسری انتہا پر پہنچ گئے۔ انہوں نے سمجھا کہ کراماتی طریقہ تبلیغ کی راہ میں زیادہ بہتر نتائج پیدا کرتا ہے۔ یہ طرز فکر اگرچہ جزوی صداقت کا حامل تھا مگر اسی کے ساتھ نقصان کا پہلو لیے ہوئے تھا۔

اس کی وضاحت ایک مثال سے ہو جائے گی۔ ہندستان کی جو قومیں صوفیاء کی تبلیغ سے مسلمان ہوئیں، ان میں عام طور پر بدعات و توہمات کا اس سے زیادہ زور ہے جتنا ان مسلم

خاندانوں میں جو مسلم اقتدار کے زمانے میں باہر سے آئے اور یہاں آباد ہوگئے۔ اس کی وجہ کیا ہے۔ وجہ بالکل سادہ ہے۔ صوفیاء کے ذریعے جو لوگ مسلمان ہوئے وہ عام طور پر کسی ذہنی و فکری انقلاب کے نتیجے میں مسلمان نہیں ہوئے تھے بلکہ دعا و تعویذ اور کشف و کرامات سے متاثر ہو کر مسلمان ہوگئے تھے۔ یہ لوگ بالکل فطری طور اپنے ساتھ وہ تمام رسوم و رواج بھی لے آئے جو ان کے اپنے پچھلے سماج میں ہزاروں برس سے چلے آرہے تھے۔ یہ رسوم و رواج ان کے مسلمان ہونے کے باوجود، کہیں بالکل سابقہ حالت میں باقی رہے جیسا کہ ہریانہ کے میواتیوں اور راجستھان کے میراثیوں کی مثال میں نظر آتا ہے اور کہیں ان رسوم و رواج میں صرف اتنا تصرف ہوا کہ ان کو اسلامیالیا گیا، جیسے ڈھ وارہ کی جگہ شہید وارہ وغیرہ۔

صوفیاء کے طریق تبلیغ کے برعکس علم کلام کا طریق تبلیغ فکری تبدیلی اور ذہنی انقلاب کی طرف سے اپنا عمل کرتا ہے۔ اس لیے جب کوئی اس راستے سے اسلام کو اختیار کرتا ہے تو وہ مکمل شعور کے ساتھ ایک مجموعہ عقائد کو چھوڑ کر دوسرے مجموعہ عقائد کو اپناتا ہے۔ اس لیے فطری طور پر ایسا ہوتا ہے کہ اس کے زیر اثر جو شخص اپنا مذہب بدلتا ہے، وہ پورے معنوں میں ایک نیا اور مختلف انسان بن جاتا ہے۔

یہ کہنا بالکل صحیح ہوگا کہ علم کلام، اپنے حقیقی مفہوم کے اعتبار سے، عین وہی چیز ہے جس کو قرآن میں تعلیم بالقلم (علق) کہا گیا ہے۔ یعنی علم و فکر کی راہ سے کسی کے اندر نفوذ کرنے کی کوشش کرنا۔ اللہ تعالی نے اسی طریقے کو اپنا طریقہ بتایا ہے۔

علم بالقلم علم الانسان مالم یعلم

(خدا نے قلم کے ذریعے تعلیم دی، انسان کو ان چیزوں کی تعلیم دی جن کو وہ نہ جانتا تھا۔)

تمام انبیاء اپنی مخاطب قوموں کی ذہنی سطح اور زمانی حالات کے مطابق اسی ڈھنگ پر دین کو لوگوں کے سامنے پیش کرتے رہے۔

آخر میں ایک اور بات کا ذکر کرنا ضروری ہے، ورنہ علم کلام کی بحث ادھوری رہ جائے گی۔ اوپر میں نے علم کلام پر جو گفتگو کی ہے وہ دراصل اس پہلو سے ہے کہ ہم دیگر علوم سے الگ

کر کے علم کلام کو سمجھنا چاہیں تو وہ کیا قرار پاتا ہے۔ بلاشبہ علم کلام فی نفسہ ایک دفاعی علم ہے مگر اس کی یہ حیثیت صرف اس وقت تک ہے جب کہ اس کو متکلم کی ذات سے الگ کر کے خالص منطقی مفہوم میں دیکھا جا رہا ہو۔ جب کلام کے ساتھ متکلم کو ملا لیا جائے تو بات بدل جاتی ہے۔ اس وقت علم کلام صرف ایک دفاعی علم نہیں رہتا بلکہ وہ سب کچھ بن جاتا ہے جو ایک صحیح اور مطلوب اسلامی دعوت کے اندر ہونا چاہئے۔

اس کو میں ایک مثال سے واضح کروں گا۔ نماز کیا ہے؟ اگر آپ منطقی طور پر اس کا خارجی تعین کرنا چاہیں تو نماز نام ہے چند کلمات کو زبان سے دہرانے اور کچھ مقررہ حرکات انجام دینے کا۔ نماز کا خارجی تعین کسی بھی طرح اس کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا۔ مگر معلوم بات ہے کہ نماز صرف اس کا نام نہیں ہے۔ نماز کا دوسرا لازمی جزو خشوع ہے۔ یہ جزو اتنا اہم ہے کہ اس کے بغیر کوئی نماز حقیقی نماز نہیں بنتی۔ (لا صلٰوۃ لمن لم یتخشع)

نماز میں یہ دوسرا جزو کہاں سے آیا۔ یہ نماز کی اس شکل میں نہیں ہے جس کو ہم خارجی طور پر جان سکتے ہیں۔ بلکہ یہ وہ جزو ہے جو انسان کی نفسیات اس کے اندر شامل کرتی ہے۔ ایک برقی انسان ایسا بنایا جا سکتا ہے جو فقہ کے سارے تعینات کے ساتھ ایک مکمل نماز کو دہرائے۔ یہ نماز ظاہری طور پر مکمل ہونے کے باوجود خشوع سے خالی ہو گی۔ مگر نماز کی اسی شکل کو جب ایک خدا سے ڈرنے والا انسان دہراتا ہے تو اس وقت اس کی نفسیات کی آمیزش سے یہ نماز خشوع کی بن جاتی ہے۔ نماز انسان سے الگ ہو تو وہ الفاظ اور حرکات کا ایک ڈھانچہ ہے۔ نماز انسان کے ساتھ ہو تو وہ ایک پر کیف عمل ہے۔

یہی حال علم کلام کا ہے۔ اگر آپ کاغذ کے اوپر اس کا خارجی مطالعہ کر رہے ہوں تو علم کلام ایک دفاعی علم نظر آئے گا جو اس لیے ہے کہ مخاطب کے عقلی سوالات کا جواب دے سکے۔ لیکن جب اسی کے ساتھ آپ متکلم کو بھی ملا لیں، اس متکلم کو جو حقیقی داعی ہو اور خدا کے بندوں کو خدا کی راہ کی طرف لانے کے لیے بے قرار ہو، تو علم کلام صرف اتنی سی چیز نہیں رہتا جو کاغذ کے اوپر منطقی تعین میں نظر آتا ہے بلکہ اس کے اندر انسان کی ہستی کی وہ تمام چیزیں شامل ہو جاتی ہیں جو داعیانہ جذبات کے تحت پیدا ہوئی ہیں۔

اپریل ۱۹۶۷ء کا واقعہ ہے۔ لکھنؤ میں ایک صاحب سے میری چند ملاقاتیں ہوئیں۔ وہ ایک نہایت ذہین اور محنتی آدمی ہیں۔ انہوں نے فلسفہ میں ایم اے کیا ہے اور سات سال کی ریسرچ کے بعد برٹرینڈ رسل پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ تیار کیا ہے۔ فلسفہ کا طالب علم یوں بھی عام طور پر مذہب کے بارے میں متشکک ہو جاتا ہے اور برٹرینڈ رسل تو اس دور میں ملحدوں کا سردار ہے۔ پھر برٹرینڈ رسل پر ریسرچ کرنے والے کا عالم کیا ہوگا۔ فلسفہ تعلیم اور برٹرینڈ رسل پر ریسرچ نے ڈاکٹر صاحب موصوف کو پورے معنوں میں علمی الحاد تک پہنچا دیا تھا۔

ان ملاقاتوں میں اتفاق سے چند علما بھی شامل تھے۔ میں نے گفتگو کی تو ساری گفتگو میں کہیں خدا، آخرت، رسالت وغیرہ کا کوئی نام نہ تھا۔ "منھ بند کرنے" کی تکنیک بھی ساری گفتگو میں کہیں استعمال نہیں کی گئی تھی۔ مگر گفتگو کے خاتمے پر انہوں نے تقریباً تمام باتوں کو مان لیا تھا۔

علماء جو خاموش بیٹھے ہوئے ساری گفتگو کو حیرانی کے ساتھ سن رہے تھے، بعد کو انہوں نے کہا کہ ہماری سمجھ میں نہیں آیا کہ آپ کی اس گفتگو کو علم کلام کے خانے میں رکھیں یا دعوت کے خانے میں۔ اگر علم کلام کے خانے میں رکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو عین دعوت ہے اور دعوت قرار دینا چاہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ تو پورے معنوں میں علم کلام ہے۔ میں نے کہا کہ یہ علم کلام بھی ہے اور دعوت بھی۔ حقیقت یہ ہے کہ علم کلام اور دعوت دونوں الگ الگ صرف اس وقت رہتے ہیں جب کہ ان کا مطالعہ منطق کی میز پر کیا جا رہا ہو۔ مگر علم کلام جب ایک داعی کی ذات میں شیر و شکر ہو جائے، اس وقت ایک ایسی چیز وجود میں آتی ہے جو دعوت بھی اتنا ہی ہوتی ہے جتنا علم کلام۔

ایک مشہور مصنف کی کتاب نظر سے گزری۔ صاحب کتاب نے اس کے دیباچے میں علم کلام پر گفتگو کی ہے۔ اس سلسلے میں "اسلام کی تبلیغ میں متکلمانہ طریقوں کی بے تاثیری" کے زیر عنوان لکھتے ہیں:

> "مسلمانوں کو شکوک و شبہات اور الحاد و بے دینی سے بچاؤ کے لیے
> جو تدبیر ہمارے حکمائے متکلمین نے اختیار کی، وہ گو اپنی جگہ پر ایک چیز ہے

لیکن حقیقت یہ ہے کہ محض علوم زمانہ کے ذریعہ مسلمانان زمانہ کو زمانے کی غلطیوں سے بچاکر یقین واذعان کی منزل مقصود تک پہنچانے کی یہ تدبیر نہیں۔ متکلمین کے علاج سے یہ ہو سکتا ہے کہ بیماری کے کچھ عوارض زائل ہو جائیں لیکن اس سے صحت کا درجہ کبھی حاصل نہیں ہو سکتا۔" (۲) (ص ۴۳)

آگے چل کر لکھتے ہیں:

"اس تقریر کا یہ مطلب نہیں کہ فن کلام بیکار و ہیچ ہے۔ ایسا سمجھنا غلطی ہے۔ ملت اسلامیہ ایک عالمگیر سلطنت ہے۔ اس میں ادنیٰ سپاہی سے لے کر امراء اور وزراء تک کی یکساں ضرورت ہے۔ جس سلطنت میں وزیر ہی وزیر ہوں، سپاہی نہ ہوں، وہ کب دشمنوں سے محفوظ رہ سکتی ہے لیکن ہر ایک ملازم اور عہدیدار کا ایک خاص مرتبہ اور درجہ ہے۔ ہر ایک اپنی اپنی استعداد اور موہبت کے مطابق مختلف عہدوں اور درجوں کے کام کے لائق بنائے گئے ہیں۔ وزراء ہیں جو سلطنت اور فرماں روائی کے فریضہ کو انجام دیتے ہیں۔ امرا ہیں جو رموز سلطنت کے مشیر اور کارپرداز ہیں، سپاہی ہیں جو ملک کے ہر سرحدی درہ اور دشمنوں کے حملوں کے مقامات کی دیکھ بھال میں مصروف ہیں۔ اوران میں سے ہر ایک کی خدمت سلطنت کے انتظام اور اس کی حفاظت و بقااور ترقی کے لیے ضروری ہے۔ ان میں سے اگر وزراء اور امراء یہ سمجھیں کہ سپاہیوں کی ضرورت نہیں تو سلطنت کے انتظامات وحفاظت کے اسرار سے ناواقف ہیں۔ اور اگر سپاہی یہ سمجھیں کہ سلطنت کے لئے وہی سب کچھ ہیں، وزراء اور امراء کی ضرورت نہیں تو وہ بھی اس سلطنت کے خیر خواہ نہیں کہ وہ نہ ہوں تو ملک میں تباہی برپا ہو جائے لیکن یہ بالکل صحیح ہے کہ مرکزی سلطنت کے مصالح و حکم کے واقف کار اور سلطنت کی پالیسی کے ذمہ دار اور اس کے کل نفع و ضرر کے نگراں وزراء اور امراء ہی

ہیں۔ سپاہیوں کے متعلق صرف اتنے ہی حصے کی حفاظت فرض اور اسی مصالح و حکم کی رعایت ان پر واجب ہے جن کی حفاظت کا کام ان کے سپرد کیا گیا ہے۔ متکلمین کی مثال اس سلطنت کے مجاہد سپاہیوں کی ہے جو دین کو معترضوں کے خطروں اور دشمنوں کے حملوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اپنے علم و فن کی بساط بھر کوشش کرتے ہیں اور حضرات محدثین و فقہاء وصوفیائے صافی کی مثال سلطنت کے وزراء اور امراء کی ہے جن کے ہاتھ میں حکومت کی پالیسی، سلطنت کے مصالح و حکم کی نگرانی اور ساری سلطنت کے حسن انتظام اور اجرائے احکام کی طاقت ہوتی ہے۔ فوج کا ہر دستہ اپنی جگہ پر مقبوضہ حصہ میں ملک کی فوجی حفاظت کا ذمہ دار ہے۔ مگر سلطنت کی پالیسی اور رموز مملکت اور ساری سلطنت کے حسن انتظام اور اجرائے احکام سے اس کو تعلق نہیں۔ اس سے آگے بڑھ کر اگر وہ یہ کہیں کہ ملت کے کلی مصالح و حکم کے وہ نگراں ہیں تو وہ غلطی کریں گے اور اگر اسی طرح حضرات محدثین و فقہاء یہ سمجھیں کہ دشمنوں سے حفاظت کے یہ فوجی دستے بیکار ہیں تو وہ بھی غلطی پر ہیں۔" (۳)(۴۶-۴۴)

ان سطروں سے بہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ موصوف علم کلام کی افادیت ایک خاص معنی میں تسلیم کرتے ہیں مگر مصنف کی گفتگو انہیں الفاظ پر ختم نہیں ہو گئی ہے بلکہ اس سلسلے میں انہوں نے اور بھی متعدد باتیں لکھی ہیں اور جب ہم ان دوسری باتوں کو دیکھتے ہیں تو خود مصنف کے بیان کے مطابق ان کے مندرجہ بالا نظریے کی تردید ہو جاتی ہے۔

۱۔ سب سے پہلے مصنف کی مندرجہ ذیل سطروں پر غور کیجئے۔

"آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم و مصر و شام و ایران میں یہ فلسفیانہ علوم اور الٰہیات کے یہ شکوک و شبہات پورے طور پر موجود تھے مگر اس کی اصلاح علم کلام کی ایجاد سے نہیں کی گئی۔ بلکہ قوت ایمان اور حسن عمل کی زندہ مثالوں نے ان کے شکوک و شبہات

کے پردوں کو چاک کر دیا۔ تعلیم یافتگان نبوت جہاں پہنچے، سیدھی اور بے کج و پیچ خدائی منطق جو قرآن کی صورت میں تھی اور اسوۂ رسول کے وہ خود نمونہ تھے۔ یہ دو چراغ ان کے ہاتھ میں تھے جن کو لے کر وہ آگے بڑھتے گئے اور تاریکی کا پردہ چاک ہوتا گیا۔ صحابہ کے دور کے بعد تابعین اور پھر تبع تابعین کا دور آیا۔ ان کے زمانہ میں ہذیل، اعلاف، نظام اور حافظ وغیرہ متکلمین بھی تھے مگر تاریخ بتا سکتی ہے کہ اسلام کی ہدایت کا سرچشمہ کس رخ سے بہتا رہا اور دین و اخلاق کی خشک زمین کس سے سیراب ہوتی رہی۔ یہی صورت حال اس دور کے بعد بھی رہی۔ شیخ الرئیس بو علی سینا اور حضرت ابو سعید ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ ایک زمانے میں تھے مگر روحانی ہدایت کہاں سے ملی۔ اور حضرت ابو سعید کا حکیم مشرق بو علی سینا کو یہ فرمانا بھی صادق ہے، "آنچہ تو می گوئی من می دانم و آنچہ تو می دانی من می بینم" دوسرے ملکوں کو چھوڑیئے۔ صرف اپنے ملک کو دیکھیے یہاں خیالی اور شرح مواقف پر حاشیہ چڑھانے والوں نے کتنے دلوں کو منور کیا اور چشت و سہر ورد خانوادوں نے اپنے نور باطن سے لاکھوں قلوب کو روشن کر دیا۔ بات یہ ہے کہ علم کلام صرف معترضوں کی زبان کو بند کرنا سکھاتا ہے لیکن بند دلوں کو کھولنا اس کا کام نہیں۔"

یہ عبارت ظاہر کرتی ہے کہ اسلام کے مثالی دور میں وہ تمام علوم اور وہ سارے شکوک و شبہات "پورے کے پورے" موجود تھے مگر ان علوم اور ان شکوک و شبہات کے مقابلے کے لیے علم کلام جیسی کوئی چیز ایجاد نہیں کی گئی۔ مسلمانوں کی ایمانی اور عملی قوت بذات خود ان فتنوں کو بھی ختم کرنے کا ذریعہ بن گئی اور قرآن کے سادہ استدلالات کی شکل میں جو "منطق" انہیں ملی تھی، وہی ان چیزوں کا پردہ چاک کرنے میں بھی پوری طرح کارگر ثابت ہوئی۔ فلسفیانہ علوم اور شکوک و شبہات سے مقابلے کا یہی انداز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں رہا جو گویا اسلام کے معلم حقیقی تھے، صحابہ کرام کے زمانے میں رہا جو نبوت کے براہ

راست تربیت یافتہ تھے۔

تابعین اور تبع تابعین کے دور میں پہلی بار علم کلام ایجاد ہوا۔ مگر مصنف کے بیان کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہاں صریح طور پر دو ایسے اسباب ہیں جن کی بنا پر اس کو ایک غلطی ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایک تو یہ کہ جب نبوت کے مثالی دور میں ٹھیک انہیں فتنوں کا مقابلہ علم کلام کے بغیر کامیاب طور پر کیا جا چکا تھا تو بعد کے دور میں عین اسی فتنہ کے مقابلے کے لیے علم کلام کے نام سے ایک نئے علم کو ایجاد کرنے کی ضرورت نہ تھی۔ اس لحاظ سے گویا وہ ایک غیر ضروری قسم کی بدعت تھی۔ مزید یہ کہ تجربے نے ثابت کیا کہ اس کے اندر جس طرح نظریاتی صداقت نہیں ہے، اسی طرح اس کے اندر عملی افادیت بھی نہیں ہے۔ کیوں کہ ایجاد کی غلطی کے باوجود عملی طور پر اس دوسرے دور میں بھی دنیا کو جن لوگوں سے اسلام کی ہدایت ملی وہ حکماء اور متکلمین نہیں تھے بلکہ صوفیا وغیرہ تھے۔ یہی نتیجہ ہندستان میں اور ہندستان کے باہر دونوں جگہ نظر آتا ہے۔ اب ظاہر ہے کہ جو فن اسلام میں محض ایک غیر ضروری اضافہ ہو اور جس کی کوئی عملی افادیت بھی تجربے سے ثابت نہ ہو سکے، اس کو اختیار کرنے کے لیے کون سی دلیل پیش کی جا سکتی ہے۔ ابتدائی طور پر جن لوگوں نے اسے استعمال کیا، ممکن ہے "پہلی غلطی" کی وجہ سے انہیں معذور سمجھا جائے۔ مگر اب اس کو باقی رکھنے کے لیے تو یہ عذر بھی موجود نہیں۔

پیراگراف کے آخر میں مصنف نے لکھا ہے۔ "علم کلام صرف معترضوں کی زبان کو بند کرنا سکھاتا ہے لیکن بند دلوں کو کھولنا اس کا کام نہیں۔" اگر بند دلوں کو کھولنے کے لیے علم کلام کا استعمال کوئی مطلوب چیز ہے اور اس کے لیے علم کلام واحد یا کم از کم نسبتاً مفید ذریعہ ہے تو اس مقصد کے حصول کے لیے قرن اول میں بھی علم کلام کو استعمال کیا جانا چاہیے جب کہ صاحب عبارت کے نزدیک اس وقت بھی وہ مسئلہ پوری طرح موجود تھا جس نے بعد کے دور میں علم کلام کو وجود دیا۔

۲۔ اس سلسلے میں مصنف کا دوسرا بیان ان کی مندرجہ ذیل عبارت سے ملتا ہے:

"ہمارے متکلمین نے اپنے مناظرانہ التزامات کے سلسلے میں عقائد

کا جو دفتر تیار کر رکھا ہے، اس کو ملت کے عقائد سے ذرا تعلق نہیں۔ وہ تو ان
کے فنی مفروضات تھے جن کو دشمنوں کے مقابلے میں ان کو خاموش کرنے
کے لیے انہوں نے کھڑے کر لیے تھے۔ اسی طرح حضرات محدثین وفقہاء
کو چاہئے کہ ان متکلمین کے ان فنی مفروضات پر اس وقت تک ان کو ملت کا
باغی وطاغی ٹھہرا کر ان کو کافر نہ بنایا کریں جب تک وہ یہ دعویٰ نہ کرنے
لگیں کہ ان مدافعی مناظروں میں ان کی زبان وقلم سے جو کچھ نکل رہا ہے وہی
عین اسلام ہے اور اگر وہ ایسا دعویٰ کریں تو یہ سرحدی حفاظت کے بجائے
دین کا فریضہ ہے۔ مرکزی سلطنت کے اساس وانتظام مملکت کے رموز
واسرار و قواعد واحکام میں مداخلت ہے جس کا دوسرا نام طوائف الملوکی یا
بغاوت ہے۔ اسی لیے یہ بات بطور اصول کے مان لی گئی ہے کہ "لازم مذہب
مذہب نہیں" یعنی متکلمین کے آراء و نظریات سے جو غلط نتائج لازم آجائیں
وہ ان کا عقیدہ نہیں قرار دیا جائے گا۔" (۴۶)

اس عبارت پر غور کیجئے۔ بظاہر اس کا مطلب یہ ہے کہ علم کلام کا طریقہ عقائد کا مجموعہ
تیار کرتا ہے۔ وہ ایسا مجموعہ ہوتا ہے جس کو دین سے ذرا بھی تعلق نہیں ہوتا۔ یہ مفروضات کا
ایک ڈھیر ہوتا ہے جو صرف اس لیے وضع کیا جاتا ہے کہ دشمنوں کو اس سے زیر کیا جاسکے۔ اس
صریح غلطی کے لیے مصنف نے متکلمین کو اس شرط پر معذور قرار دیا ہے کہ وہ اس کو فنی
مفروضات کے دائرے میں رکھیں، اس کو عین اسلام قرار نہ دیں۔

مگر سوال یہ ہے کہ دین میں اس قسم کا اضافہ آخر جائز ہی کیوں ہو۔ اگر حریفوں کے
مقابلے کے لیے اس کی ضرورت ہے تو یہی ضرورت مصنف کے نزدیک ٹھیک اسی شکل میں
قرن اول میں بھی درپیش تھی۔ پھر اس وقت جب اس طریقے کو اختیار کرنا ضروری نہیں
سمجھا گیا اور اس کے بغیر حریفوں کا کامیاب مقابلہ ممکن ہو سکا تو بعد کے دور میں آخر کیوں اس
کو ضروری سمجھا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ علم کلام فرضی عقائد پیدا
کرتا ہے اور اگر یہ بھی واقعہ ہو کہ "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا،

روم ومصر وشام وایران میں فلسفیانہ علوم اور الٰہیات کے شکوک وشبہات پورے کے پورے موجود تھے" (۴۳)، جن کے لیے بعد کو علم کلام ایجاد ہوا، تو علم کلام کی بنیاد ہی سرے سے ڈھ جاتی ہے۔ اس کے بعد ہمارے پاس کوئی بنیاد ہی نہیں رہتی کہ علم کلام کا استعمال ہم کیوں ضروری سمجھیں، ضروری تو درکنار اس کے بعد تو بجائے خود وہ قابل اعتراض اور قابل اجتناب بھی ہو جاتا ہے۔

۳۔ مصنف کی اس عبارت کے آخری حصے میں ایک اور نکتہ ملتا ہے جو مندرجہ بالا دونوں پہلوؤں سے بھی زیادہ اہم ہے۔ یہ ایک طویل عبارت ہے مگر مصنف کے نقطۂ نظر کو سامنے لانے کے لیے اس کو نقل کرنا ضروری ہے:

> "گم کردہ راہ متکلمین کو چھوڑ کر بحمد اللہ تمام متکلمین حق اس نکتے سے بخوبی آگاہ تھے اور یہی سبب ہے کہ وہ آخر عمر میں جب جنگ جویانہ قویٰ میں فسردگی آتی ہے اور عقل کے بلند بانگ دعوؤں کی حقیقت سے ان کو آگہی ہو جاتی ہے تو دلائل وبراہین عقلی کے بجائے وحی الٰہی اور تعلیم نبوی کی صداقت کے آگے سر جھکا دیتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے علم کلام ہی چھوڑ کر فقہ کا دامن پکڑا تھا، امام ابو الحسن الاشعری نے چالیس برس کے اعتزال کے بعد بصرے کے منبر پر کھڑے ہو کر قبول حق کا اعلان کیا۔ کہتے ہیں کہ جب امام غزالی کا انتقال ہوا تو صحیح بخاری ان کے سینے پر دھری تھی۔ اور سبکی نے لکھا ہے کہ صحیح بخاری وصحیح مسلم ان کی اخیر زندگی کا مشغلۂ حیات تھی۔ علامہ ابن تیمیہ، حافظ ابن قیم اور ملا علی قاری نے متعدد حکماء اور متکلموں کی نسبت لکھا کہ ان کا خاتمہ عقل کی کوتاہیوں کے اعتراف اور وحی نبوی کے عقیدے کے اقرار پر ہوا۔ مرتے وقت امام جوینی کی زبان پر یہ تھا "میں اسلامی علوم کو چھوڑ کر عقل کے سمندر میں غوطے لگاتا رہا، اگر اللہ تعالیٰ کا فضل شامل حال نہ ہوتا تو افسوس ہوتا۔ اب میں اپنی ماں کے عقیدے پر مرتا ہوں" یا یہ کہا کہ "اب میں نیشاپور کی بڑھیوں کے عقیدے

پر مرتا ہوں۔" اسی قسم کے اقوال علامہ آمدی، شہرستانی اور خسروشاہی وغیرہ متکلمین سے منقول ہیں۔"

امام غزالی نے احیاء العلوم میں اپنے ذاتی تحقیق و تجربے کے بعد علم کلام کے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ پڑھنے کے قابل ہے جو بلفظہ یہاں درج ہے:

"اگر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ اس (علم کلام) سے حقائق کھل جاتے ہیں اور ان کا پورا پورا علم ہو جاتا ہے لیکن افسوس علم کلام اس بلند مقصد کے لیے کافی نہیں بلکہ اس سے کشف حقیقت کے بجائے خبط اور گمراہی زیادہ بڑھتی ہے اور یہ بات اگر کوئی محدث یا ظاہر پرست کہتا تو تم کو خیال ہوتا کہ آدمی جس چیز کو نہیں جانتا اس کا دشمن ہو جاتا ہے لیکن یہ بات وہ شخص (امام غزالی) کہتا ہے جس نے علم کلام کو اس حد تک حاصل کیا کہ متکلمین اس سے آگے نہیں بڑھ سکتے بلکہ اسی علم کلام ہی میں کمال حاصل کرنے کی غرض سے اور علوم سے جو اس فن سے مناسبت رکھتے تھے، واقفیت پیدا کی، یہ سب کر کے وہ علم علام سے بیزار ہو گیا۔" (احیاء العلوم، کتاب قواعد العقائد، فصل ثانی)

امام رازی نے اپنی کتاب اقسام اللذات میں لکھا ہے:

"میں نے کلام کے سارے مباحث اور فلسفہ کے سارے ابواب پر پوری طرح غور و خوض کر لیا تو میں نے دیکھ لیا کہ ان سے نہ بیمار تندرست ہوتا ہے اور نہ پیاسا سیراب۔ اور میں نے پایا کہ منزل مقصود تک لے جانے والا سب سے قریب راستہ قرآن پاک کا راستہ ہے اور جس کو میری طرح ان علوم کا تجربہ ہو گیا اس کو یہی معلوم ہو گا۔"

امام موصوف نے مرض الموت میں ۲/ محرم ۶۰۶ھ کو اپنا ایک وصیت نامہ لکھوایا تھا، اس میں موصوف نے اپنی عمر بھر کی علمی تحقیقات اور کلامی مباحث کا آخری نتیجہ یہ پیش کیا ہے:

ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فمارايت فائدة تساوى

الفائدة التی وجدتھا فی القرآن العظیم

(میں نے تمام کلامی اور فلسفیانہ طریقوں کو آزمالیا تو میں نے ان کا فائدہ اس فائدے کے برابر نہیں پایا جس کو میں نے قرآن عظیم میں پایا۔)

اور اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ "میں محض اللہ تعالیٰ کے رحم و کرم کا امیدوار ہو کر مر رہا ہوں (۴)

مصنف کی اس عبارت میں علم کلام کی مطلق عدم افادیت کا ایک اور اہم پہلو سامنے آتا ہے۔ وہ یہ کہ جن لوگوں نے اس راہ میں قدم رکھا اور اس میں عمریں صرف کیں وہ بھی بالآخر سارے تجربے کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے کہ یہ خبط اور گمراہی بڑھانے والا علم ہے۔ اس سے نہ بیمار تندرست ہوتا ہے اور نہ پیاسا سیراب۔ وہ علم کلام سے بیزار ہو گئے۔ انہیں احساس ہوا کہ عقل کے سمندر میں غوطہ زنی محض لاحاصل تھی۔ انہوں نے عقل کی کوتاہیوں کا اعتراف کر کے دوبارہ قرآن کے راستے کو اختیار کر لیا جو منزل مقصود تک لے جانے کا سب سے قریبی راستہ ہے۔ حتیٰ کہ آخر وقت میں انہوں نے اعلان کیا کہ "میں سب کچھ چھوڑ کر بڑھیوں کے عقیدے پر اپنی جان دیتا ہوں۔"

اگر یہ صحیح ہے کہ جن لوگوں نے علم کلام کے دریا میں غوطہ زنی کی اور اس حد تک اس کا علم حاصل کیا کہ "متکلمین اس سے آگے نہیں جاسکتے" وہ بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ ایک قطعاً لاحاصل علم ہے۔ یہی نہیں بلکہ خبطی بنانے والا ہے اور اس لاحاصل اور خبطی علم کو بھی اس قیمت پر حاصل کرنا ہے کہ ایک نعم البدل کو اس کے لیے چھوڑ دیا جائے تو آخر کس بنیاد پر اس کے حصول یا اس میں مشغولیت کو صحیح قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ ساری عمر کی تگ و دو کے بعد آدمی یا تو خالی ہاتھ مرے یا اس ناکامی کے اعتراف پر اس کا خاتمہ ہو کہ وہ بہتر چیز کے ہوتے ہوئے ایک ناقص بلکہ مضر چیز کو زندگی بھر اختیار کیے رہا۔ اور اپنی عمر عزیز خواہ مخواہ ایک بے فائدہ چیز میں رائیگاں کر دی جب کہ عین اسی وقت دوسری مفید اور اعلیٰ تر چیز موجود تھی۔

اس عمومی گفتگو کے بعد اب ہم ان متعین اشکالات پر کچھ عرض کرنا چاہتے ہیں جو

مندرجہ بالا اقتباسات کی روشنی میں پیدا ہوتے ہیں۔

ا۔ مصنف نے لکھا ہے کہ علم کلام صرف معترضوں کی زبان بند کرنا سکھاتا ہے، وہ یقین کو اذعان کی منزل مقصود تک پہنچانے کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ یہ بات صحیح بھی ہے اور غلط بھی۔ جس معروف علم کلام کے پیش نظر یہ بات کہی گئی ہے، اس کے اعتبار سے تو یہ بیان بڑی حد تک صحیح ہے۔ مگر حقیقتاً جو صحیح حقیقی علم کلام ہے، اس کو سامنے رکھا جائے تو اس کو صحیح نہیں کہا جا سکتا۔

جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علم کلام میں یہ خرابی فلسفے اور منطق کی آمیزش سے ہوئی۔ مزید یہ کہ قدیم علم کلام کو جو فلسفہ اور منطق ملے وہ قیاسی اور ظنی مفروضات کا مجموعہ تھے۔ اگر ہمارا علم کلام جدید سائنسی طریق مطالعہ کے وجود میں آنے کے بعد بنا ہوتا تو علم کلام کی نوعیت بالکل دوسری ہوتی۔

متکلمین میں سے جن لوگوں نے اپنے تجربات کے بعد اس بات کا اقرار کیا کہ قرآن کی سادہ منطق کلامی منطق سے زیادہ مفید اور کارگر ہے، ان کا بیان ایک طرف مروجہ علم کلام پر تنقید ہے اور دوسری طرف اس بات کا اعتراف ہے کہ صحیح علم کلام کس قسم کا ہوگا اور اس سے کیا کیا فائدے ہو سکتے ہیں۔

قرآن کے جس راستے کو امام غزالی نے "سب سے قریب کا راستہ" بتایا ہے وہ کون سا راستہ ہے۔ وہ راستہ یہ ہے کہ زمین و آسمان کی نشانیاں اور آفاق و انفس کے واقعات کو یاد دلا کر حق کی طرف متوجہ کیا جائے۔ یہ گویا حسی تجربے میں آنے والی دنیا پر غور کر کے غیر محسوس دنیا کو پالینا ہے۔ تقریباً یہی وہ چیز ہے جس کا نام موجودہ زمانے میں سائنسی طریق مطالعہ ہے۔ یہ علم کلام کی بدقسمتی ہے کہ وہ اس وقت وجود میں آیا جب یونان کی خیالی منطق، مطالعہ کا اعلیٰ ترین طریقہ سمجھی جاتی تھی۔ اگر علم کلام موجودہ زمانے میں وجود میں آتا تو امام غزالی یا کسی دوسرے کو یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آتی کہ "اس سے نہ بیمار تندرست ہوتا ہے نہ پیاسا سیراب" کیوں کہ اس وقت علم کلام اسی قرآنی طریقے کا ظہور ہوتا جو قرآن میں سادہ طور پر پہلے سے موجود ہے۔

۲۔ مصنف نے لکھا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ظہور جس زمانے میں ہوا، روم و مصر

وشام وایران میں یہ فلسفیانہ علوم اور الٰہیات کے یہ شکوک وشبہات "پورے کے پورے" موجود تھے، مگر ان کی اصلاح علم کلام کی ایجاد سے نہیں کی گئی۔ یہ بات صرف جزوی طور پر صحیح ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عباسی دور میں جن علوم سے مقابلہ کرنے کے لیے علم کلام آیا، وہ قرن اول میں بھی اپنا وجود رکھتے تھے مگر سوال یہ ہے کہ یہ موجود کہاں تھا۔ یہ مدفون کتابوں میں تھا۔ کم از کم ان لوگوں کے لیے تو اس نے کوئی ذہنی چیلنج پیدا نہیں کیا تھا جو قرن اول میں اسلام کی دعوت کے مخاطب بنے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ان تمام علوم کی کتابیں مسیحی سلطنت کے زمانے میں لوگوں سے چھین کر ایک مکان کے اندر مقفل کر دی گئی تھیں۔ وہ صرف اس وقت لوگوں کے علم میں آئیں جب عباسی دور میں ان کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر ان کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا۔ یہی وقت تھا جب کہ وہ ایک چیلنج کی شکل میں مسلم سوسائٹی کے سامنے آئیں۔ اس لیے اس سے پہلے کے دور میں اگر اس سلسلے میں کوئی کوشش نہیں پائی جاتی تو اس سے موصوف کے دعوے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوتی۔

۳۔ مصنف نے لکھا ہے کہ اسلام کی ہدایت صوفیاء کے ذریعہ ہوئی ہے نہ کہ متکلمین کے ذریعے۔ یہ بات بھی صرف جزوی طور پر صحیح ہے۔ حکماء و متکلمین کے ساتھ ہمارے یہاں جو سلوک کیا گیا ہے اس کے پیش نظر یہ کہنا مشکل ہے کہ ان لوگوں کے کارنامے اگر کچھ ہوں، تو وہ تاریخ میں صحیح شکل میں محفوظ رہ سکتے تھے۔ پھر بھی تاریخ بہت سے واقعات کا اقرار کرتی ہے۔ مثال کے طور پر صرف ابوالہذیل کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ اس کے ہاتھ پر تین ہزار آدمیوں نے اسلام قبول کیا۔ تاہم مجھے یہ ماننے میں تامل نہیں کہ کم از کم کمیت کی حد تک، صوفیاء اس معاملے میں متکلمین سے بہت آگے ہیں۔ مگر اس کی وجہ، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علم کلام نہیں بلکہ متکلمین ہیں۔ متکلمین نے علم کلام میں قدیم فلسفہ اور قدیم منطق کو شامل کر کے اس کو ایک بے اثر علم بنا دیا۔ اس کے برعکس اگر قرآن کی بنیاد پر علم کلام وضع کیا جاتا تو اس کے نتائج وہی ہوتے جن کا ہم قرآن کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہیں کیوں کہ حقیقی علم کلام اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ وہ قرآنی حجتوں کا اپنے زمانے کی زبان میں استعمال ہے۔

۴۔ مصنف نے لکھا ہے کہ متکلمین نے آخر عمر میں کلام سے توبہ کرلی۔ انہوں نے کہا کہ "میں

اسلامی علوم کو چھوڑ کر عقل کے سمندر میں غوطے لگا تا رہا۔ اب میں اپنی ماں کے عقیدے پر مرتا ہوں۔" اس سے جو استدلال حاصل ہوتا ہے وہ بھی دراصل متکلمین کے خلاف ہے نہ کہ خود علم کلام کے خلاف۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، متکلمین نے یہ غلطی کی کہ یونان کے خیالی فلسفے کو عقلی معیار تسلیم کر لیا اور انہی اصطلاحوں میں اسلام کی تشریح کرنے لگے اور اس کوشش میں یہاں تک پہنچے کہ جن حدود کو متعین کرنے سے منع کیا گیا تھا، ان کو بھی فلسفے کی تقلید میں متعین کر ڈالا۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کا علم کلام وہیں لے جا سکتا تھا جہاں وہ پہنچے۔ تاہم چوں کہ وہ اپنے عمل میں مخلص تھے، آخر میں انہیں تنبیہ ہوئی اور انہوں نے فلسفیانہ ایمان کے مقابلے میں "بڑھیوں کے ایمان" پر مرنا قبول کیا۔ گویا متکلمین کی توبہ حقیقتاً اس علم کلام سے ہے جو فلسفہ بن گیا تھا، نہ کہ اس علم کلام سے جو حیات و کائنات کے حقائق پر مبنی تھا یا ہو سکتا تھا۔

۵۔ یہ بات علم کلام کے خلاف کوئی دلیل نہیں ہے کہ کسی متکلم کا انتقال ہونے لگا تو اس نے اپنے سینے پر صحیح بخاری رکھ لی۔ یہ چیز علم کلام کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ کسی بھی شرعی کام کے سلسلے میں پیش آ سکتی ہے۔ یہ بالکل فطری بات ہے کہ جب آدمی کا آخر وقت آئے تو وہ ہر دوسری چیز کو چھوڑ کر براہ راست خدا سے لو لگانا چاہتا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شخص جنگی حالات میں اسلامی علاقے کی سرحد پر پہرہ دے رہا ہے۔ اس اثناء میں اتفاق سے دشمن اس پر قابو پا لیتا ہے اور اس کا کام تمام کر دینا چاہتا ہے تو وہ فوراً سرحد کی رکھوالی کا کام چھوڑ کر دو رکعت نماز کی نیت باندھ لیتا ہے حالاں کہ اس قسم کے پہرے دار کو حدیث میں المرابط فی سبیل اللہ کہا گیا ہے اور اس کو نہایت افضل کام بتایا گیا ہے۔ اس کے باوجود وہ شخص چاہتا ہے کہ موت کے فرشتے آئیں تو وہ ہتھیار بند نہ ہو بلکہ سجدے میں پڑا ہو۔ بعض متکلمین کے اس قسم کے واقعات کی نوعیت بس اتنی ہی ہے۔

حوالہ جات

اگر مخاطب کسی غلط معیار کا مطالبہ کرے یا عقل کی ایسی تعریف کرے جو حقیقتاً عقل کی حدود سے باہر

ہو تو ہمارا کام یہ نہیں ہوگا کہ ہم اس کی فرمائش پوری کرنے میں لگ جائیں۔ ایسی صورت میں ہم اس کے پیش کردہ معیار کی غلطی واضح کریں گے اور اس کو ایسے معیار پر لانے کی کوشش کریں گے جو صحیح معنوں میں عقلی معیار ہو۔

۲۔ سید سلیمان ندوی: حیات شبلی، معارف پریس اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء ص ۴۳

۳۔ ایضاً ص ۴۴۔۴۶

۴۔ ایضاً ص ۴۷۔۵۰

(جولائی ۱۹۷۳ء)

سید علی نقی النقوی

نظام تمدن اور اسلام

تمدن کی بنا احساس اجتماعیت پر ہے اور اجتماعیت کی اساس الفت و محبت پر قائم ہے۔

فطری طور پر انسان کا اصل محبوب خود اپنی ذات ہے، اس لئے کہ وہی اس سے سب سے زیادہ قریب ہے۔ پھر اپنی ذات کو مرکز بنا کر اضافتوں کے خطوط چلتے ہیں اور وہ باعث محبت بنتے ہیں تو سب سے چھوٹا خط ماں باپ سے اتصال پیدا کرنے والا ہے۔ اس لیے کہ ان کا رشتہ اس سے بلا واسطہ ہے تو محبت میں بھی ان کا پہلا حصہ ہوتا ہے۔ پھر جب اولاد ہوتی ہے تو بالکل اتنا ہی چھوٹا خط اس کے اور اس کی صلبی یا بطنی اولاد سے رشتے کا ہوتا ہے۔ اس لیے ان کا بھی درجہ محبت کا وہی ہوتا ہے۔

اسی نفسیاتی حقیقت کا اظہار احکام میراث کے بیان میں ماں باپ اور اولاد کے حصے کا تذکرہ کر کے قرآن مجید میں اس طرح کہا گیا ہے کہ:

اٰباء وکم وابناوکم لاتدرون ایھم اقرب لکم نفعا

(تمہارے ماں باپ اور تمہاری اولاد، یہ دو رشتے ایسے ہیں کہ ان میں تم یہ فیصلہ نہیں کر سکتے کہ ان میں کون زیادہ قریب ہے اور کون کم)

پھر اس کے ماں باپ کے واسطے اور پھر واسطہ در واسطہ سے نسبت رکھنے والے عزیزوں کی رشتہ داری کا احساس ہوتا ہے۔ یہ میرے بھائی بہن ہیں، وہ میرے دادا دادی، نانا نانی ہیں، پھر یہ میرے چچا اور وہ ماموں ہیں۔ اور اس کے بعد چچازاد بھائی اور ماموں زاد بھائی اور اس سے آگے وہ ہماری برادری کے ہیں۔

یہ سب خطوطِ محبت جب اپنی ذات کے رشتے سے آگے بڑھتے ہیں تو جتنا دور ہوتے جاتے ہیں، اپنا اثر کھوتے جاتے ہیں، یہاں تک کہ اتنا فاصلہ ہو جاتا ہے کہ محبت کا کوئی جذبہ اور رشتے کا کوئی تصور باقی نہیں رہتا۔

ہاں اپنی ذات سے کچھ خطوط انسانوں کے علاوہ دوسری چیزوں سے بھی وابستہ کرتے ہیں مثلاً میرا گھر۔ میرا اسکول۔ اور ایسے ہی آخر میں میرا وطن۔

تو اب کچھ محبت کے جذبات ان رشتوں سے چلتے ہیں۔ گھر کے رشتے سے پڑوسی، اسکول کے رشتے سے کلاس فیلو اور وطن کے رشتے سے ہم وطن مگر چوں کہ ان میں ہر چیز محدود ہے لہٰذا اس کے ذریعے میرے، میرے، میرے کی اضافت کے ساتھ جو محبت پیدا ہوتی ہے اس کا اثر تھوڑی دور تک جاتا ہے اور پھر ختم ہو جاتا ہے اور پھر اسی "میں" کے توسط سے نفرتیں بھی پیدا ہوتی ہیں۔ "میرا دشمن" "میرا مخالف" "میری قوم کا دشمن" "میرے خاندان کا حریف" وغیرہ۔ لہٰذا اس "میں" والی رشتہ داری کے زیرِ سایہ جس تمدن کی عمارت قائم ہوگی، اس میں اپنے، پرائے، دوست و دشمن اور عزیز وغیرہ کی تفریق لازمی ہے۔

اس نظام تمدن کے آغوش میں تربیت یافتہ اور اس ذہنیت کی حامل کوئی فرد جب کسی بھی اقتدار کی حامل ہوگی تو لازماً اقربا پروری، دوست پروری اور آج کل کی وضع کے مطابق اپنی پارٹی کے افراد کی پرورش بطور ایک واجب الادا حق یا ایک لازمی تقاضائے فطرت کے طور پر عمل میں آئے گی جس کے نمونے ہر دور میں سادی آنکھوں یا تاریخ کی عینک سے بے شمار نظر آئیں گے۔ یہ اسی تمدنی رجحان کا ایک کرشمہ ہے جو "انا" کو مرکز میلانات قرار دینے سے قائم ہوتا ہے۔

اسلام دینِ فطرت ہے، اس لیے وہ بھی انسان سے اس کی ذات کو الگ تو نہیں کر سکا۔ کوئی شک نہیں کہ اپنے سے قریب ترین اپنی ذات ہے لہٰذا محبتِ ذات کو کسی صورت سے بھی ختم کرنا ممکن نہیں ہے لیکن اس وقت کا ذکر نہیں کہ جب ابتدائی طفولیت ہے اور ابھی شعور انسانی پیدا نہیں ہوا۔ یہ دور تو دین کی عمل داری سے خارج ہے جسے شریعت کی زبان میں یوں کہا جاتا ہے کہ تکلیف ساقط ہے لیکن ادھر انسان بلوغ و رشد کی منزل پر پہنچا یعنی قوائے جسمانی

کے کمال کے ساتھ شعور وامتیاز کی طاقت مکمل ہوئی، اب اسلام انسان کے زاویہ نگاہ کو بدلتا ہے۔

مادی ماحول کے مطابق اپنی ذات سے خطوط جو کھنچ رہے تھے۔ وہ چار طرف یعنی پس وپیش راست وچپ جارہے تھے اور چوں کہ خود اپنی ذات قیود زمان ومکان میں اسیر ہونے کے لحاظ سے محدود ہے اور پھر وہ خط جس جس تک جارہے تھے، وہ بھی محدود لہٰذا محبت کا دائرہ پھیلنے کے ساتھ بھی آخر میں تنگ ہی ہو جاتا تھا اور ایک مقام ایسا آتا جہاں یہ خط پھر آگے بڑھتا ہی نہ تھا یعنی اپنی ذات سے خط باپ تک پہنچا اور باپ سے اس کے باپ یعنی دادا تک یا اس کے بیٹے یعنی اپنے بھائی تک گیا تو نسبتاً کمزور پڑ گیا اور دادا سے اس کے باپ یعنی پردادا تک گیا یا اس کے بیٹے یعنی چچا تک پہنچا تو ضعیف تر ہو گیا۔ یہاں تک کہ پانچ پشت تک جا کر احساس قرابت ختم ہو گیا۔

ایسے ہی مکان سے محبت ہوئی تو مکان کے پاس والے ہمسایہ سے الفت پیدا ہوئی اور اس کے بعد والے مکان میں رہنے والے کے ساتھ ہمسائگی کا احساس کمزور ہوا اور دس بیس یا تیس چالیس مکانوں کے بعد کوئی تصور ہمسائگی کا قطعاً باقی نہیں رہا۔ یہ اس لیے کہ مرکز خط محبت کا محدود تو احساس الفت بھی محدود اور محبت وقرابت کی بنا پر حقوق کا جو تصور ہو گا وہ بھی محدود ہو گا۔

اسلام کی دعوت انسانی شعور کے بیدار ہونے کے بعد یہ ہے کہ تم ادھر ادھر کے خطوط کے علاوہ جو پیدائش کے وقت سے نکل رہے تھے وہ اپنے باپ، اپنی ماں یا اپنے گھر، اپنے دیش وغیرہ کی طرف، اب اپنی ذات کے تصور کے ساتھ اس رشتے کو سوچو اور سمجھو جو تمھارا تمھارے پیدا کرنے والے کے ساتھ ہے۔ یہ خط بھی ویسا ہی بلاواسطہ ہے جیسے باپ ماں اور اپنی اولاد کی طرف بلاواسطہ خطوط تھے۔ ویسے ہی یہ خط ہے جو اپنے خالق کے ساتھ، اپنے ممالک کے ساتھ اور اپنے رب کے ساتھ ہے۔ یعنی وہ خط جو انسان کو اللہ سے ملاتا ہے۔

اب اللہ چوں کہ مرکز جمال وجلال ہے، اس کے جمال اوصاف کے سامنے ہر جاذب نگاہ جلوہ اور اس کے جلال کے سامنے ہر ہیبت وسطوت ہیچ ہے اور اسی لیے ابتدائے آفرینش سے یہ مشاہدات رہے ہیں کہ جن کی نظر اللہ پر ہو گئی، ان کے دل کو کوئی حسن لبھا نہیں سکا، اور ان

کے سر کو کوئی طاقت و جبروت کا مظاہرہ جھکا نہیں سکا، اس لیے یہاں پہنچ کر اگر انسان کی نگاہ اس کے کمال لامحدود میں مستغرق ہو گئی تو اسے اب خلق سے کوئی تعلق محسوس ہی نہیں ہو سکتا۔ یہ رہبانیت کا سر چشمہ ہے۔ اس کے تحت ایسی سیرت کی مثالیں سامنے آئیں گی کہ بیٹے کے سامنے ماں اپنی شفقت بے قرار کے ذوق و شوق میں آتی ہے اور بیٹا کہہ دیتا ہے کہ میں تمہیں نہیں پہچانتا، تم کون ہو۔ یا انتہائی خوب صورت جوان بیوی جس سے شادی کو تھوڑا ہی عرصہ ہوا ہے خواب گاہ میں سوتی رہ جاتی ہے اور شوہر جنگلوں کی راہ لیتا ہے، اس طرح کہ پھر اس بیوی کو اس کی صورت نظر نہیں آتی۔

اس صورت میں ہر فرد اپنی معرفت کی تنگنا میں اسیر ہو کر ایک مستقل وجود بن گئی اور ایسے کروڑ دو کروڑ افراد کے اجتماع سے کسی نظام تمدن کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔ اس طرح وہ تمدن بے مقابل رہا جس کی بنیاد مادیت پر ہے اور جس کے تقاضے پہلے بیان ہو چکے ہیں۔

تمام دنیائے مذاہب میں اسلام اور اس کی شریعت نے جو حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کے ذریعہ سے خلق تک پہنچی، یہ کام انجام دیا کہ اپنی ذات سے رشتے کا خط اللہ تک پہنچا کر صرف اس کے کمالات ذات تک نظر کو محدود نہیں رکھا، بلکہ بلا توقف، بغیر کسی تاخیر کے اس کے اس رشتے کو یاد دلایا جو اس کا اس کے مخلوقات کے ساتھ ہے۔

اس لیے قرآن کی اس سورہ میں جو نماز کا لازمی جزء ہے اور ہر نماز میں ایک دفعہ نہیں بلکہ کم از کم دو دفعہ اس کا پڑھنا ضروری ہے اور روز مرہ کی نمازوں کے علاوہ دوسرے واجب اقسام نماز جیسے نماز جمعہ، نماز عید الفطر و عید الاضحیٰ اور یہاں تک کہ نماز آیات میں بھی اس کا مکمل پڑھنا لازم ہے اور پھر نوافل جن کے روز مرہ پڑھنے کی تاکید ہے اور دوسری سنتی نمازیں جو لاتعداد ہیں۔ ان سب میں ہر نماز میں اس کی تکرار لازمی ہے۔ اس طرح ایک مسلمان کی زندگی میں کتنی دفعہ اسے زبان سے خود ادا کرنا ہوتا ہے اور دوسرے کسی بھی مسلمان کے بآواز نماز پڑھتے وقت اس کی زبان سے لاتعداد مرتبہ سننا ہوتا ہے، اس سورہ میں اسم ذات اللہ کے بعد علم، قدرت، حیات، ارادہ وغیرہ اس کے صفات ثبوتیہ اور ان کے علاوہ صفات سلبیہ جو ہر مسلمان کے عقائد کا جزء ہیں، ان میں سے کسی کو اس سورہ کا جزء نہیں بنایا گیا بلکہ ان تمام صفات

جمال و جلال کو صرف لفظ اللہ میں مضمر بنا کر جس صفت کو نمایاں کیا گیا وہ ہے "رب العالمین" یعنی "حمد ہے اللہ کے لیے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔" اس طرح اللہ کی یاد کے ساتھ فوراً اس تعلق کی یاد قائم کی گئی جو اس کا کائنات کے ساتھ ہے۔ اب یہ خط محبت جو اللہ تک پہنچ کر ختم ہو جاتا، ختم نہیں ہوتا بلکہ وہ اب منعکس ہوا اور پلٹ کر جو آیا تو آفاقیت لے کر، ہمہ گیری لے کر، وسعت لامحدود لے کر، مساوات لے کر اور عالم گیر برادری کا تصور لے کر۔ اب اس خط محبت سے دائرہ بنا جو تمام کائنات پر حاوی ہو گیا۔ اب اس میں یگانہ و بیگانہ، دیسی اور بدیسی، ہم مذہب اور غیر مذہب کسی تفریق کا کوئی سوال نہیں۔ یہاں تک کہ دوست اور دشمن کا بھی امتیاز نہیں۔

اب اس رشتے کے ماتحت جس تمدن کی بنیاد پڑے گی اس میں عدل کلی، انصاف عمومی اور اخوت عالمی کے وسیع احاطے کی تعمیر ہو گی جس کا دائرہ کل خلق پر حاوی ہو گا۔ اب حقوق کی تقسیم مساویانہ ہو گی اور بے لاگ فیصلے ہوں گے جیسا کہ قرآن اپنے ماننے والوں کو مخاطب کر کے فرمان جاری کر رہا ہے کہ:

لا یجرمنک شنأن قوم علی الا تعدلوا

(دیکھو کسی قوم سے دشمنی اس کی باعث نہ ہو جائے کہ تم عدالت سے کام نہ لو۔)

یا ایھا الذین آمنوا کونوا قوامین بالقسط شھداء للہ ولو علیٰ لنفسکم اوالوالدین والاقربین

(اے ایمان والو! عدالت کی ذمہ داری کو پورا کرنے والے اور اللہ کے لیے سچی گواہی دینے والے رہو، چاہے وہ تمہارے خلاف یا ماں باپ اور قریبی رشتہ داروں کے خلاف بھی ہو۔)

جو اس نظام تمدن کے مثالی نمونے تھے، ان کا کردار جو الٰہی رشتے کے سانچے میں ڈھلا ہوا تھا اس نظام کی عملی مثال تھا۔

یہاں وہ ہستی جو خود ان کے ساتھ یہ رویہ رکھتی ہو کہ گھر کا کوڑا جمع کیے ہوئے منتظر رہتی ہو کہ یہ ادھر سے گزریں تو وہ اس کوڑے کو ان پر پھینک دے، جب بیمار پڑتی ہے تو یہ اس کی عیادت کے لیے اس کے گھر جاتے ہیں۔

بیٹی کو ایک خادمہ دیتے ہیں جسے عرف عام میں کنیز کہا جاتا تھا اور اس بیٹی کی اپنی جگہ یہ عزت ہے کہ باپ ہوتے ہوئے اس کی تعظیم کو کھڑے ہوتے ہیں مگر ایک کنیز کے لیے اسے یہ ہدایت ہوتی ہے کہ ایک دن گھر کا کام تم کرنا اور ایک دن اس سے لینا۔

یہاں اپنے خادم کو جو غلام کہلاتا ہے بازار ساتھ لے جا کر دو کرتے خریدے جاتے ہیں تو زیادہ قیمت والا کرتا غلام کو دیا جاتا ہے، اور جو کم قیمت کا ہے وہ اپنے لیے رکھا جاتا ہے۔

یہاں تک کہ اس نظام تمدن کا نمونہ دوست و دشمن کی تفریق ختم کرتا ہوا نظر آئے گا کہ حالت جنگ میں فریق مخالف نے پانی بند کر دیا تھا مگر جب خود اس دریا پر قبضہ کرتے ہیں تو ہدایت کر دی جاتی ہے کہ خبردار پانی روکا نہ جائے۔ دریا پر قبضہ ہمارا ہے مگر پانی سب پئیں۔

اور اس سے بھی بڑھا ہوا یہ نمونہ سامنے آتا ہے کہ جس نے سر پر زہر میں بجھی ہوئی تلوار لگائی ہے وہ قاتل خود اپنے مکان کے ایک حصے میں بحیثیت قیدی رکھا جاتا ہے تو اس کے ساتھ مہمان کا سا سلوک کیا جاتا ہے اور گھر والوں کو ہدایت ہو جاتی ہے کہ جو کھانا گھر کے سب آدمی کھائیں، وہی کھانا اس کو بھی ملے۔ یہاں تک کہ اسی زخم کی شدت سے جب حالت غیر ہوتی ہے اور معالج جواب دے دیتا ہے کہ اب جانبری ممکن نہیں اور اس وقت اس معالج کی ہدایت سے دودھ کا پیالہ لایا جاتا ہے تو بستر پر تکلیف اور کرب واذیت کے عالم میں تڑپنے کے باوجود دودھ کو نوش کرنے کے بعد یہ ہدایت ہوتی ہے کہ ایسا ہی دودھ کا بھرا ہوا پیالہ اس قاتل کو بھیجا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس تمدن کے زیر سایہ جب حکومت قائم ہوگی تو اس میں رعایا کے درمیان تفریق کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا چنانچہ حضرت علی بن ابی طالب اپنے ایک خاص معتمد مالک اشتر کو گورنر بنا کر بھیجتے ہیں تو ہدایت فرما دیتے ہیں کہ:

ساو بینهم باللحظة والنظرة (دیکھو تم رعایا کو ایک نگاہ سے دیکھنا۔)

یہ رعایا سب مسلمان نہیں ہے اس لئے کہا جاتا ہے:

لانهم ما اخ لک فی الدین او نظیرلک فی الخلق (وہ یا تو تمہارے دینی بھائی ہیں یا تمہاری ہی طرح اللہ کے مخلوق ہیں۔)

پھر اس ذیل میں اس سوال کا جواب دیتے ہیں جو آج تقریباً ہر ملک کی اقلیت کے سامنے پیش ہوتا ہے کہ تم پر بھروسا کیوں کر کیا جائے۔ اس کا جواب آج سے چودہ سو برس پہلے حضرت علیؓ نے اس فرمان میں دیا ہے کہ لیکون ثقتک بھم بمقدار حسن صنیعک بھم (تمہارا بھروسا ان پر اتنا ہونا چاہئے جتنا تمہارا سلوک ان سے اچھا ہو۔)

اس کا مطلب یہ ہے کہ رعایا سے یہ پوچھنا بیکار ہے کہ تم پر اعتماد کس طرح کریں۔ خود اپنے نفس کا جائزہ لینے کی ضرورت ہے کہ ہم ان کے ساتھ سلوک اچھا کر سکتے ہیں یا نہیں۔ اگر سلوک اچھا ہوا تو جو ابھی تک غیر وفادار بھی ہیں، نتیجہ میں وفادار ہو جائیں گے۔

یہی وہ نظام تمدن ہے کہ اگر دنیا اس نظام کو عملی طور پر اختیار کرلے تو یہ دنیا دنیا نہ رہے، یہی ایسی جنت ہو جائے جس کا وصف یہ ہو کہ لاخوف علیھم ولا ھم یحزنون "نہ اس میں خوف و دہشت کا دور دورہ ہے، نہ رنج و ملال۔"

دنیا کی صحیح نظام کی تلاش میں تگ و دو جو جاری ہے، جو بہت ممکن ہے کسی وقت تمام دنیا کو اسی نظام کے زیر سایہ لے آئے۔ اس وقت قرآن کا وہ اعلان پورا ہوگا: لیظھرہ علی الدین کلہ یعنی آخر میں یہ دین غالب ہو کر رہے گا۔ یہ غلبہ عسکری غلبہ نہیں جس میں زمینوں پر قبضہ ہوتا ہے مگر دلوں میں نفرت ہوتی ہے بلکہ وہ غلبہ جو احساس حقانیت کا غلبہ ہے، جس کے رگ و ریشے دل و دماغ کی زمین میں پھیلے ہوں اور ضمیر انسانی نے اس سکون و اطمینان کو حاصل کرلیا ہو جس کے بعد تلاش منزل کی بے چینی اور اضطراب نے ختم ہو کر کشتی کے لیے ساحل اور مسافر کے لیے صحیح منزل کو پا کر مستقل سکون و اطمینان کی شکل اختیار کرلی ہو۔

(اپریل ۱۹۷۴ء)

عبدالسلام قدوائی ندوی

دائرہ اجتہاد کی وسعت

اکتوبر کے "اسلام اور عصر جدید" میں استاد صلاح الدین المنجد کا ایک مضمون شائع ہوا ہے جس میں علامہ رشید رضا کا نظریہ اجتہاد بیان کیا گیا ہے۔ اس مضمون میں اجتہاد کی ضرورت بھی بیان کی گئی ہے لیکن اسی کے ساتھ اسے صرف فروع کی حد تک محدود کر دیا گیا ہے۔ شاید اختصار کی کوشش میں پوری بات وضاحت سے نہیں کہی جا سکی۔ ورنہ رشید رضا جیسے محقق سے نہ یہ توقع ہے نہ معاملہ اس حد تک محدود ہے۔ شریعت کے چار ماخذ ہیں: قرآن مجید، احادیث، اجماع اور قیاس۔ عام طور سے لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ جو مسائل قرآن، حدیث اور اجماع سے ثابت نہیں ہیں صرف انہیں کے بارے میں مذکورہ بالا اول کے تینوں ماخذوں کی روشنی میں اجتہاد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن جن لوگوں نے قرآن و حدیث کا مطالعہ کیا ہے اور جن کی نظر مجتہدین کے مختلف مسلکوں پر ہے وہ اس بات کو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ایسے مسائل بہت ہی کم ہیں جن پر امت کے تمام طبقوں کا اتفاق ہے۔ قرآن مجید کا مطلب متعین کرنے اور احادیث کے مفہوم کے سمجھنے میں بہ کثرت اختلافات ہیں اور ایسا ہونا ناگزیر ہے کیوں کہ ایک لفظ کے بعض اوقات کئی معنی ہوتے ہیں۔ پھر حقیقت اور مجاز کی بحث اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ اس کے بعد جملے کے اندر قواعد کی بنا پر اختلاف معانی کی بڑی گنجائش ہوتی ہے۔ طہارت، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے مسائل جن سے روزمرہ سابقہ پیش آتا ہے، رسول اللہ صلعم اور صحابہ کرام سے ان کی بڑی تفصیلات منقول ہیں لیکن اسلامی فقہ کے ہر طالب علم کو یہ بات معلوم ہے کہ شاید ہی کوئی مسئلہ ایسا ہو جس میں مجتہدین کے درمیان رائے کا فرق نہ ہو۔

قرآن مجید میں مقید و مطلق اور مقدم و موخر کی بحثیں بھی پیدا ہوتی ہیں اور ان کی وجہ

ہیں۔ زبردستی کوئی کسی سے طلاق دلا دے تو حنفی اس طلاق کو طلاق مانتے ہیں لیکن امام مالک ایسی طلاق کو بے حقیقت قرار دیتے ہیں۔ حنفیوں کے علاوہ دوسرے امام پانی کے تمام جانوروں کو حلال سمجھتے ہیں۔ حنفی مچھلی کے سوا سب کو حرام سمجھتے ہیں اور شیعہ مجتہدین مچھلیوں کی بھی بعض قسموں کو ناجائز سمجھتے ہیں۔ جزئیات کہاں تک بیان کی جائیں، فقہ کا سارا دفتر ان سے بھرا ہوا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کہنا کس طرح صحیح ہو سکتا ہے کہ کتاب، سنت اور اجماع کے علاوہ نئے مسائل یا فروعات تک اجتہاد محدود ہے۔ دراصل وہ مسائل جن کی حلت و حرمت اور جواز اور عدم جواز پر امت کے تمام فرقوں اور جماعتوں کا اتفاق ہے، صرف وہی امور قطعی اور یقینی ہیں، باقی سب میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور اجتہاد کی بنا پر اختلاف ناگزیر ہے۔ اس اختلاف کی بنا پر نہ کسی کو غلط سمجھا جا سکتا ہے نہ کسی کو ملامت کی جا سکتی ہے۔ اس زمانے میں مصیبت یہ ہے کہ ہر گروہ نے اپنے اجتہادی مسائل کو ایسا قطعی درجہ دے رکھا ہے کہ اس کے خلاف عمل کرنے والے کو گمراہ اور بدعمل سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر ہمارے یہاں مختلف اسلامی فرقوں کے درمیان تکفیر و تفسیق اور جنگ وجدل کا بازار گرم رہتا ہے۔ ہر گروہ اپنے کو برسرِ حق اور دوسرے کو برسرِ باطل سمجھتا ہے۔ اگر امت کو متحد رہنا ہے تو ان گروہی تعصبات کو ترک کرنا ہوگا اور اپنی جماعت کے علاوہ دوسروں کو جو بھی اجتہاد کی اہلیت رکھتے ہیں یہ حق دینا ہوگا کہ وہ کتاب و سنت اور سلف کے عمل کو سامنے رکھ کر خلوص نیت سے وہ راہ، جس سے ان کی عقل اور ان کا ضمیر مطمئن ہو، اختیار کریں۔ صحابہ کرام، تابعین عظام اور بزرگان سلف کا یہی معمول تھا۔ ان کے یہاں مسائل میں اختلاف کی بنا پر کفر و الحاد کا فتویٰ نہیں دیا جاتا تھا اور ہر ایک دوسرے کے بارے میں بدظنی کے بجائے حسن ظن سے کام لیتا تھا۔ امام احمد بن حنبل کا واقعہ ان کی احتیاط کی بڑی اچھی مثال ہے۔ کسی نے ان سے پوچھا کہ جو شخص امام کے پیچھے سورہ فاتحہ نہ پڑھے کیا اس کی نماز نہ ہوگی۔ انہوں نے فرمایا، پڑھنا چاہئے۔ سائل نے دوبارہ یہی سوال کیا۔ فرمایا، پڑھنا چاہئے۔ جب اس نے تیسری بار پوچھا کہ کیا سورہٗ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز نہ ہوگی تو آپ نے فرمایا۔ میں یہ کیسے کہہ دوں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی نماز نہیں ہوتی تھی۔ احمد کی ایک رائے ہے۔ وہ دوسرے بزرگوں اور مجتہدوں کی نمازوں کی نفی کیسے کر سکتا ہے۔

(جنوری ۱۹۷۵ء)

ضیاء الحسن فاروقی

اسلامی فنڈامنٹل اِزم

ادھر دو تین سال سے امریکہ اور یوروپ اور ان کی پیروی میں ہندستان اور ایشیا کے دوسرے ملکوں کے اخبارات اور جرائد میں اسلامی فنڈامنٹل ازم (Islamic Fundamentalism) کی اصطلاح کا ذکر بہت ہوتا ہے اور اس ذکر سے مطلب یہ ہوتا ہے کہ اسلامی نظام کا تخیل عصر حاضر کے تقاضوں کے عین منافی ہے اور اس تخیل کے حاملین رجعت پرست اور ظلمت پسند ہیں۔ فنڈامنٹل ازم کی اصطلاح عیسائی دنیا کی دین ہے۔ مغرب اور خاص طور پر امریکہ کے عیسائیوں میں ایک طبقہ ایسا رہا ہے جو جدید عقائد کے خلاف آواز اٹھاتا ہے اور اس دیرینہ عقیدے پر قائم رہنے کا حامی ہے کہ انجیل کی صحت ناقابل انکار ہے۔ یہ طبقہ اس بات کا بھی حامی ہے کہ لفظاً لفظاً مذہب کے اصولوں کو لفظی معنوں میں قبول کیا جائے۔ یہاں اس سے بحث نہیں کہ عیسائی دنیا میں خود انجیل کی صحت اور عدم صحت سے متعلق کیا کیا بحثیں اٹھتی رہی ہیں اور آج کتنے عالم اور کتنے عیسائی انجیل کے 'الہامی تقدس' سے متعلق شک وشبہ میں پڑگئے ہیں جن کی تعبیرات وتشریحات نے عیسائی دنیا کو ایک ایسے خلا میں لا کھڑا کیا ہے کہ اس کی اخلاقی اور روحانی بنیاد ہی ہل گئی ہے۔ ایسے میں جب کبھی کوئی ایسی آواز اٹھتی ہے کہ عیسائی دنیا کو اخلاقی اور روحانی قوت اگر مل سکتی ہے تو صرف اسی طرح کہ وہ انجیل مقدس کو مضبوطی سے پکڑلے اور اس کے اصل اصول کو اپنا معیار فکر وعمل قرار دے تو ایسی آواز اور ایسے خیال کو فنڈامنٹل ازم کہہ کر اس پر ظلمت پسندی کی مہر لگادی جاتی ہے۔ اور اب کچھ عرصے سے بعض مسلم ممالک کی ان تحریکوں پر بھی یہی لیبل چسپاں کردیا جاتا ہے جو مسلمانوں کو اسلام کے اصل اصول کی طرف دعوت دیتی ہیں۔

جہاں تک سچے اور کھرے اسلام کی طرف مسلمانوں کو دعوت دینے کا تعلق ہے، اس

سے ہم آیندہ بحث کریں گے۔ اس سے پہلے ہمیں یہ کہنا ہے کہ مسلمانوں میں قرآن کریم کی صحت اور عدم صحت سے متعلق کبھی کوئی اختلاف نہیں پیدا ہوا۔ جدید اصول تحقیق کی آڑ لے کر بعض سامراجی مستشرقین نے یہ فتنہ پھیلانا چاہا اور اسلامی دنیا کے جدید طرز کے دانشوروں کے ایک محدود حلقے میں اس کا تھوڑا بہت اثر بھی ہوا۔ لیکن اس حلقے کو مسلمانوں میں کبھی معتبر نہیں سمجھا گیا اور ان کے سواد اعظم کے عقیدے کی پختگی نے اس اثر کو بہت جلد زائل کر دیا۔ اس لئے جہاں تک قرآن عزیز کا تعلق ہے، اب تو عیسائی عالم بھی اس کی صحت سے انکار نہیں کرتے، اور اگر ان میں سے کسی کے دل میں کوئی شبہ ہے بھی تو اس خوف سے اس کا اظہار نہیں ہو تا کہ ان کے اپنے ہی لسانیاتی و تاریخی تنقید کے اصول اس سلسلے میں ان کا ساتھ نہیں دیتے۔ یہ اس دور میں جب کہ علم و تحقیق کے میدان میں بہت ترقی ہو چکی ہے، ایک دوسری صورت میں، قرآن کے اعجاز اور اس کے وحی الہٰی ہونے کا بھرپور اثبات ہے۔

اسلامی فنڈامنٹل ازم کی اصطلاح یوں تو مغرب کے سیاسی حالات و معاشی عزائم کے پس منظر میں ابھری ہے، لیکن ایک حد تک وہ مسلم ملک اور وہ اسلامی تحریکیں بھی اس کی ذمہ دار ہیں جو اپنے سیاسی و معاشی مفاد کے لئے اسلام کو ایک سیاسی تحریک کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ اسلام کبھی بھی اس لحاظ سے ایک سیاسی تحریک نہیں تھا اور نہ تو صحابہؓ، تابعینؒ اور تبع تابعینؒ نے اور نہ بعد کے ہمارے اسلاف نے اس طرح اسے سمجھا اور پیش کیا، جیسے کہ آج کی اصطلاح میں تحریکیں سمجھی اور پیش کی جاتی ہیں۔ صورت حال کی اس نیرنگی نے بڑے الجھاوے پیدا کر دئے ہیں اور دین اسلام کی تفہیم و تعبیر سیاسی عزائم کا شکار ہو کر رہ گئی ہے۔

شد پریشاں خواب من از کثرت تعبیرہا

اسلام ایک دین ہے اور قرآن، کتاب ہدایت، پیغمبر اسلامؐ کا اصل مقصد تعلیمات قرآنی کے مطابق انسانوں کی اخلاقی اصلاح اور روحانی ترقی تھا اور آپؐ کی عمر بھر کی محنت اور جدوجہد سے جو نمونے کا معاشرہ وجود میں آیا اس کی امتیازی شان اس کا اخلاقی اور روحانی مقام ہی تھا، یہی مقام بلند وہ محور تھا جس کے گرد اس مثالی معاشرے کے روزمرہ کے معمولات و حالات گردش کرتے تھے۔ معیشت کا کوئی گوشہ ہو یا زندگی کا کوئی شعبہ، سب میں اولیت و بالادستی اخلاقی و روحانی پہلو ہی کو حاصل تھی۔ لیکن کیسی عجیب بات ہے کہ آج جو مسلم ملک اور اسلامی تحریکیں قرآن اور سنت کی طرف مسلمانوں کو اپنی بلند آواز سے بلاتی ہیں اور قرن اول کی

طرف مراجعت کی دعوت دیتی ہیں، ان کے حکمراں طبقے اور قائدین کی زندگیوں کو دیکھئے تو دور دور تک ہمیں تضاد ہی تضاد ملتا ہے۔ ان کی معاشرت و معیشت کے ہر گوشے میں اس اخلاقی و روحانی معیار کا فقدان ہے جو قرآن کریم اور اسوۂ رسول کا اصل اصول ہے۔ ہمیں تو کبھی کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اسلام کی جگ ہنسائی اس کے ان ماننے والوں کے ہاتھوں، جو اس کا نام بہت زور سے لیتے ہیں، جیسی آج ہو رہی ہے ویسی شاید پہلے کبھی نہ ہوئی ہو۔

عقیدۂ توحید کے ساتھ ساتھ اسلام میں وحی الٰہی کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہی وہ اساس ہے جس پر اسلامی ایمانیات کی پوری عمارت کھڑی ہے۔ وحی وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ بندے کا خدا سے تعلق قائم ہوتا ہے اور وہ زندگی کی تعمیر وارتقاء میں مشیت الٰہی کا ترجمان بن جاتا ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ایسا کہنا گستاخی ہوگی لیکن غور سے دیکھئے تو یہ خالص اسلامی حقیقت ہے اس لئے کہ یہ ترجمانی اتنی ہی بامعنی اور نتیجہ خیز ہوگی جتنی کہ خدا سے بندے کی قربت اور وحی الٰہی یا دوسرے لفظوں میں قرآن عزیز کی گہرائیوں میں جو اللہ کا کلام ہے، بندے کی نظر ہوگی۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام وحی الٰہی کے امانت دار تھے اور ان پر وحی کے ذریعہ جس طرح مشیت الٰہی منکشف ہوئی اور جس انداز پر وہ تاریخ انسانی کی تشکیل میں شریک ہوئے، وہ تاریخ عالم کا سنہرا باب ہے۔ ایک طرف تو انبیاء کا یہ عظیم الشان رول تھا اور دوسری طرف خدا کی بندگی میں وہ اس طرح ڈوبے رہتے تھے کہ اپنی راتیں جاگ کر گزارتے تھے اور اپنی مغفرت کی دعا کرتے تھے۔ خاص دعا ان کی یہ ہوتی تھی کہ منشائے الٰہی کو انسانوں تک پہنچانے میں اگر ان سے کوتاہی ہوئی ہو تو اللہ تعالیٰ انہیں معاف کردے اور بخش دے۔

اس طرح اسلام میں نبوت کا جو تصور ہے اس کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے، ہمارے بعض صوفی بزرگوں نے یہ بات اپنے اپنے انداز میں کہی ہے کہ محمدؐ عربی اونچے سے اونچے آسمان کی بلندیوں تک پہنچے اور واپس تشریف لائے، اگر ہم اس مقام تک پہنچتے تو ہرگز واپس نہ آتے۔ اس بات میں جو نکتہ ہے وہ یہ ہے کہ نبی اس لئے دنیا میں واپس آتے تھے یا بھیجے جاتے تھے کہ وہ مشیت کے تخلیقی عمل کا ایک دنیوی واسطہ بن جائیں۔ یہ گوشت پوست کے انسان، بار امانت اٹھاتے ہوئے، زمانے کی رو میں داخل ہو کر، انسانوں کی دنیا کی تعمیر نو کے لئے جب ظہور فرماتے تو اول اول لوگ انہیں اپنے ہی قبیلے کا ایک فرد تصور کرتے۔ چونکہ ان کا کام اصلاحی و تخلیقی ہوتا تھا، اس لئے جب وہ اپنی قوم کے رائج معتقدات اور فرسودہ رسم و رواج کے

خلاف آواز اٹھاتے تھے تو ان کی مخالفت ان کے اپنے ہی لوگ کرتے تھے، انہیں اس کی خبر نہ تھی کہ وہ جن مصلحتوں اور قوتوں کے ساتھ اس دنیا میں آئے ہیں وہ غیبی مصلحتیں اور قوتیں ہیں اور ان کا ہاتھ در حقیقت اللہ کا ہاتھ ہے جو کار آفریں اور کارساز ہے۔ قرآنی آیت: مارمیت اذ رمیت ......الخ کا یہی مفہوم ہے۔

اور پھر اسی کے ساتھ یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ قرآن عزیز میں یہ جو عالم فطرت، عالم تاریخ اور انفس و آفاق میں تکرار کے ساتھ آیات الٰہیہ کے مشاہدے اور ان پر غور و فکر کی تعلیم دی گئی ہے تو اس سے مقصود یہ بتانا ہے کہ اب جب کہ ختم نبوت کے ساتھ خدا اور بندے کے مابین وحی کا سلسلہ ختم ہو گیا ہے تو ایک تو علم کا سرچشمہ وہی وحی الٰہی ہے جو قرآن کی صورت میں ہے اور جس میں کہا گیا ہے کہ آیات الٰہی کا ظہور محسوسات و مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی دنیا سے، ہر کہیں ہو رہا ہے، اور دوسری طرف اس دنیا کے احوال ہیں جن میں خدا کی شان ہر آن ایک نئے روپ میں ظاہر ہوتی رہتی ہے اور اس طرح یہ احوال بھی علم کا ایک ذریعہ ہیں۔ قرآن کی تعلیم یہی ہے کہ علم کے ان دونوں سرچشموں سے بیک وقت انسان کا تعلق باقی رہے۔

اب آیئے ایک خاص مسئلے کو سامنے رکھ کر دیکھیں کہ سچے اور کھرے اسلام کی تعلیمات اس سلسلے میں کیا ہیں اور اس سے متعلق احوال و ظروف کے کیا تقاضے ہیں اور "فنڈامنٹلزم" کی حامی تحریکوں کا رویہ کیا ہے۔ یہ خاص مسئلہ معاشی نظام کا مسئلہ ہے، یعنی یہ کہ معیشت اجتماعی کے معاشی سیکٹر کی تنظیم اسلامی اصولوں کے مطابق کس نہج پر ہونی چاہیے۔ اس سلسلے میں یہ دیکھنا ہے کہ مسلم معاشروں میں عملی طور پر معیشت میں درجات کے تفاوت پر کتنا زور دیا جاتا رہا ہے اور حق معیشت میں مساوات کے نظریئے کو کتنی اہمیت دی گئی ہے، اور پھر خود اسلام کیا چاہتا ہے۔ ہمیں افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ دنیائے اسلام میں کہیں بھی اسلامی تحریکیں، جو بڑی بلند آہنگی سے اسلامی نظام کا نعرہ لگاتی ہیں، زندگی کے اس اہم مسئلے کو ترجیحی حیثیت نہیں دیتیں۔ قرآن اور سنت کو مضبوطی سے پکڑنے کا شور تو بہت ہے لیکن اس شور میں اس اصل مسئلے کی طرف کوئی توجہ نہیں کہ معیشت اجتماعی میں قرآن کی تعلیم، نبی کا اسوہ اور صحابہؓ کا فکر و عمل کیسے عدل و مساوات، کیسے توازن اور کیسی ہم آہنگی کا طالب ہے۔

ببیں تفاوت رہ از کجاست تا بکجا

دنیا میں تفاوت درجات پر زور دینے والے، ان ایات قرآنیہ کو بڑی مضبوطی سے پکڑتے ہیں اور اپنے فکر و عمل کو خالص اسلامی فکر و عمل تصور کرتے ہیں:

۱۔نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیٰوة الدنیا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات (زخرف: ۳۲)

(دنیوی زندگی میں ہم نے لوگوں کی معیشت ان کے درمیان تقسیم کردی ہے اور اس کو اس طرح کر دیا کہ بعض کو دوسرے بعض پر درجہ معیشت میں بلندی حاصل ہے۔

۲۔ اللّٰه یبسط الرزق لمن یشآء ویقدر (رعد:۲۶)

(اللہ جس کے لئے چاہتا ہے رزق میں فراخی دیتا ہے اور جس کے لئے چاہتا ہے تنگی ڈالتا ہے)

۳۔ و هوالذی جعلکم خلائف الارض رفع بعضکم فوق بعض درجات لیبلوکم فی ما اٰتاکم (انعام:۱۶۵)

(اور وہی ہے جس نے تمہیں زمین میں ایک دوسرے کا جانشین بنایا اور بعض کو بعض پر مرتبے دیئے تاکہ جو کچھ تمہیں دیا ہے اس میں تمہیں آزمائے۔)

لیکن وہ قرآن کی ان آیات یا ان احادیث و روایات کو پڑھ کر گذر جاتے ہیں جن سے بغیر کسی تخصیص کے یہ ثابت ہے کہ رزق اور اسباب رزق، معیشت اور اسباب معیشت ایسی عالمگیر عطا و بخشش ہے جس سے فائدہ اٹھانے کا ہر جاندار کو حق ہے۔

۱۔ ومن یرزقکم من السمآء والارض ؕ ءالٰه مع الله ؕ (نمل:۶۴)

(اور آسمان اور زمین سے تم کو روزی کون پہنچاتا ہے۔ کیا اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی اور معبود ہے؟)

۲۔ و جعلنالکم فیها معایش ومن لستم له برازقین۔(حجر:۲۰)

(اور ہم نے تمہارے واسطے اس میں (زمین میں) معیشت کے سامان بنائے اور ان کو بھی معاش دی جن کو تم روزی نہیں دیتے)

۳۔ هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً (بقرہ:۲۹)

(وہ ذات پاک ایسی ہے جس نے تمہارے لئے وہ سب کچھ پیدا کیا جو زمین میں ہے)

۴۔ وجعل فیها رواسی من فوقها و بٰرك فیها وقدر فیها اقواتها فی اربعة

ایام ⃝ سوآء للسائلین (حٰم سجدہ:۱۰)

(اور زمین میں اس کے اوپر پہاڑ بنائے اور اس میں برکت (فائدے کی چیزیں) رکھ دیں اور اس میں غذائیں تجویز کردیں، چار دن میں، جو برابر ہیں حاجت مندوں کے لئے)

۵۔ واللہ فضل بعضکم علیٰ بعض فی الرزق فما الذین فضلوا برآدی رزقھم علیٰ ماملکت ایمانھم فھم فیہ سوآء افبنعمۃ اللہ یجحدون (نحل:۷۱)

(اور اللہ تعالیٰ نے تم میں بعض کو بعض پر رزق میں فضیلت دی ہے۔ (پھر ایسا نہیں ہوتا کہ) جن کو فضیلت دی گئی ہے وہ اپنی روزی کو اپنے زیردستوں پر لوٹا دیں حالانکہ اس (روزی) میں وہ سب کے سب برابر کے حق دار ہیں۔ پھر کیا یہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے صریح منکر نہیں ہورہے ہیں۔)

ہمارے مفسرین و محدثین نے کلام الٰہی کی تمام نصوص متعلقہ کو سامنے رکھا اور ان احادیث کو بھی جو حق معیشت کی مساوات کی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ سورہ بقرہ کی محولہ بالا آیت کی تفسیر کرتے ہوئے شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ نے صاف صاف کہا ہے کہ دنیا کی تمام چیزیں تمام بنی آدم کی مملوک معلوم ہوتی ہیں یعنی اشیاء کو پیدا کرنے سے مقصد خداوندی یہ ہے کہ تمام انسانوں کی ضرورتیں پوری ہوں۔ ہاں نزاع کو رفع کرنے اور فائدہ حاصل کرنے کے لئے قبضے کو ملکیت کا سبب قرار دیا گیا۔ البتہ مالک کا یہ فرض ہے کہ وہ حاجت سے زائد پر قبضہ نہ رکھے بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کردے کیوں کہ منشائے الٰہی کے مطابق دوسروں کے حقوق بھی اس میں ہیں۔ اس طرح اس سلسلے میں قرآنی تعلیم یہ معلوم ہوتی ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ضرورت سے زیادہ رکھے تو اس کا شمار خیانت کرنے والوں میں ہوگا۔ مشہور حدیث ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "جس شخص کے پاس قوت و طاقت کے سامان اپنی حاجت سے زائد ہوں اس کو چاہئے کہ فاضل سامان نادار اور حاجت مند کو دے دے، نبی اکرمؐ اسی طرح مختلف اصناف مال کا ذکر فرماتے رہے یہاں تک کہ ہم نے یہ سمجھ لیا کہ ہم میں سے کسی شخص کو اپنے فاضل مال پر کسی قسم کا کوئی حق نہیں ہے۔"

افسوس یہ ہے کہ آج ان اسلامی تعلیمات کو پیش کیجئے تو مسلمانوں کے اس طبقے کو جو

اسباب معیشت پر غاصبانہ اور خائنانہ طور پر قابض ہے، اشتراکیت و اشتمالیت کا شبہ ہونے لگتا ہے یا یہ کہ چوں کہ وہ اپنے غیر اسلامی مفاد سے دست بردار ہونا نہیں چاہتا، اس لئے اس طرح کی بات کہنے والے کو اشتراکی کہہ کر خاموش کر دینے کی کوشش کرتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ احکامات الٰہیہ اور ارشادات نبویہ جس طرح آج مظلوم ہیں شاید کبھی نہ رہے ہوں۔ ملت اسلامی کی تاریخ کے ہر سخت مرحلے میں جب اسرار شریعت کے سمجھنے والے صاحب عزیمت علماء نے تجدید و اصلاح کی آواز بلند کی اور انہوں نے مسلم معاشرے کا پوسٹ مارٹم کیا، تو سبھی نے دولت کی غلط تقسیم اور حق معیشت میں عدم مساوات کو وقت کا سب سے بڑا فساد کہا، ان علماء و مصلحین کے افکار و خیالات کے پیچھے جو سماجی و معاشی عوامل کار فرما تھے اگر ان کا مطالعہ و تجزیہ کیا جائے تو ان کی روشن ضمیری، فراست ایمانی اور بالغ نظری کا صحیح صحیح اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

لیکن آج صورت حال اس کے برعکس نظر آتی ہے۔ آج کی اسلامی تحریکیں جو قرآن و سنت کی طرف مراجعت کی دعوت دیتی ہیں، اپنے سیاسی و معاشی مصالح کے پیش نظر حق کو حق کہتے ہوئے ڈرتی ہیں، یا یہ کہ وہ اپنے موقف میں مخلص نہیں ہیں اور اس عالمی سیاست کا آلہ کار بن گئی ہیں جو دنیا کی دو بڑی نظریاتی، سیاسی اور فوجی طاقتوں کی کشاکش سے وابستہ ہے۔ ہونا یہ چاہئے تھا کہ یہ تحریکیں سب سے پہلے ان مسلم ممالک میں، جہاں ان کی بات سنی جاتی ہے، قرآن و سنت کے مطابق دولت کی صحیح تقسیم اور اسباب معیشت میں انسانوں کے مساوی حقوق کی آواز بلند کرتیں، ان ملکوں کے امراء، ارباب اقتدار اور خوش حال طبقے کو اسباب معیشت اور دولت کے بیجا اسراف سے روکتیں اور مسلم معاشرے کے اس فساد و خرابی کو دور کرنے میں لگ جاتیں جو معاشی عدم توازن سے پیدا ہوتی ہیں اور اندر اندر گھن کی طرح معاشرے کی اخلاقی اور روحانی توانائی کو ختم کرتی رہتی ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ آج جس سیاسی، سماجی اور معاشی نظام میں قرآن و سنت کو مضبوطی سے پکڑنے کا آوازہ بلند کیا جا رہا ہے، اس میں یہ ایک دل خوش کن آوازہ ہو سکتا ہے، لیکن اس سے کوئی مثبت اور مفید نتیجہ بر آمد ہونے والا نہیں ہے۔ اسی معاشرے میں اس قسم کی کوئی بات نتیجہ خیز ثابت ہوتی ہے جس میں خود اندر سے اس بات کو قبول کرنے کا داعیہ پیدا ہوتا ہے۔ اسلامی تحریکوں کو یہ نکتہ سمجھ لینا چاہئے کہ مسلم معاشروں کی اس وقت جو حالت ہے اور جس قسم کے اخلاقی، روحانی اور ایمانی بحران سے وہ گذر رہے ہیں، اس میں موثر طریقہ کار یہ ہوگا کہ وہ

پہلے اس کا جائزہ لیں کہ کیا واقعی ان معاشروں میں ذہن و فکر کی وہ شعوری سطح نمودار ہو چکی ہے کہ وہ تہذیب جدید کی چمک دمک کے پیچھے اس تہذیب کے بحران اور اس کے بنیادی اسباب کو دیکھ سکیں، اگر ایسا نہیں ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے تو پھر اسلام، اسلام کہنے سے ان معاشروں میں کوئی بنیادی تبدیلی ممکن نہیں ہے۔ آج جب کہ صورت حال یہ ہے کہ بقول مولانا سید ابوالحسن علی ندوی "مغرب نے (اور صحیح تر الفاظ میں یہودیت اور عیسائیت نے) اگر اسلام اور تمام دنیا کے مسلمانوں کا نہیں تو ان ممالک کا (جو کبھی دعوت اسلامی کا سرچشمہ تھے) قلعہ فتح کر لیا ہے اور اگر ان میں "دینی ارتداد" نہیں (جس کی مثالیں بھی بعض سربراہان مملکت اور عرب دانش وروں کی تقریروں اور بیانات میں سامنے آتی رہتی ہیں) تو "ذہنی ارتداد" تو کم سے کم اعلیٰ تعلیم یافتہ طبقہ میں پھیل رہا ہے" تو پھر اسلامی تحریکوں کو دیانت داری کے ساتھ اپنا جائزہ لینا چاہیئے اور مسلم حکومتوں کو بھی وقتی سیاسی منافع سے بالاتر ہو کر دیکھنا چاہیئے کہ خود ان کے اپنے عمل سے ملت اسلامیہ کی کیسی بے آبروئی ہو رہی ہے اور خود اسلام پر کیا کیا گذر رہی ہے۔ ہمارا ایمان ہے کہ قرآن و سنت کو مضبوطی سے پکڑنے ہی میں نہ صرف یہ کہ مسلمانوں کی بلکہ تمام دنیا کی نجات ہے، لیکن اصل مسئلہ یہ ہے کہ آج کے حالات میں ہم قرآن و سنت کو کیسے اور پہلے کس طرف سے پکڑیں؟

(اداریہ، اکتوبر ۱۹۸۰ء)

محمد مجیب

میری دنیا اور میرا دین

دسمبر ۱۹۷۴ء میں سابق شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کے دماغ کا آپریشن ہوا۔ آپریشن نہ ہوتا تو زندگی خطرے میں تھی، یا پھر اگر وہ زندہ رہتے تو بالکل مفلوج ہوکر زندہ رہتے۔ آپریشن کامیاب ہوا لیکن حافظہ بالکل ہی جاتا رہا۔ پچھلے آٹھ برسوں میں ان کی کہانی درحقیقت ان کی قوت ارادی کی جیت کی کہانی ہے۔ وہ کئی زبانیں جانتے تھے اور وہ سب بھول گئے تھے۔ لیکن جیسے ہی آپریشن کا زخم بھرا اور کمزوری دور ہوئی، انہوں نے انگریزی کے حروف تہجی سے انگریزی سیکھنی شروع کی۔ تین چار برس کی محنت اور ہمت کا نتیجہ یہ سامنے آیا کہ انہوں نے انگریزی میں اپنی بیوگریفی لکھنی شروع کی۔لیکن اردو کے سلسلے میں انہیں کامیابی نہیں ہوئی اور اس سلسلے میں وہ بہت مایوس تھے۔ لیکن مادری زبان کی اپنی معجزہ نمائیاں ہیں، ابھی چند مہینے پہلے ایک صبح طلوع ہوئی جب انہیں حکیم عبدالحمید صاحب (ہمدرد دواخانہ) کو ایک خط لکھنے کی ضرورت پیش آئی۔ مجیب صاحب نے اسے اخلاقی اعتبار سے مناسب نہیں سمجھا کہ حکیم صاحب کو انگریزی میں خط لکھیں۔ چناں چہ انہوں نے اردو میں خط لکھنے کا ارادہ کیا اور اللہ کا نام لے کر جو لکھنا شروع کیا اور جب ایک بار قلم چلا تو پھر ان کے اپنے پاکیزہ خط میں پورا خط لکھا جاچکا تھا۔ انہیں اس کی بیحد خوشی ہوئی اور ہم سب ان کی اس خوشی میں برابر کے شریک رہے۔ اب پہلی بار ان کا یہ مضمون ان کے اپنے قلم سے "اسلام اور عصرِجدید" میں شائع کیا جارہا ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ پورے طور پر نہیں تو اکثر مقامات پر ان کا اپنا

خاص اسلوب بیان صاف بول رہا ہے اور خیالات کا انوکھا پن اور لہجہ کا تیکھاپن وہی ہے جو آپریشن سے پہلے کی ان کی اردونگارشات کی خصوصیت تھی، سچ ہے، خدا اپنی مشیت کا اظہار مختلف طریقوں سے کرتا ہے تاکہ وہ لوگ جو دیکھنے والی آنکھ رکھتے ہیں . اس کی قدرت کا مشاہدہ اور اس کی تسبیح وتحمید کریں۔ (مدیر، پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی)

میں قد میں چھوٹا، شکل میں معلوم نہیں کیسا، پیچش میں بچپن سے مبتلا، دنیا کے کئی ملکوں میں پھرتا رہا، اور تہذیبوں کا شوق اور لطف اٹھاتا رہا۔ میں کیوں پیدا ہوا میں نہیں کہہ سکتا، اور پیدا ہونے کے بعد مجھے مر جانا چاہئے تھا، اس لئے کہ خاندانی بیماریاں تھیں لیکن ایک ہومیوپیتھ کا اصرار تھا کہ میں بچ جاؤں، اس کے بعد کئی بیماریاں ہوئیں، کئی آپریشن ہوئے جن کے نشان میرے جسم پر موجود ہیں۔ دودھ پلانے کا کام رُکمن کے ذمہ ہوگیا۔ تھوڑے دنوں میں گاؤں سے رمضان بلائے گئے، اور ان کا اثر بڑھتا رہا۔ لکھنؤ کے نئے گھر میں جو دریا کے پاس تھا ایک پورا جنگل تھا اور رمضان اپنے کتے کے ساتھ سانپ مارنے اور مختلف دلچسپیوں کے لئے ادھر ادھر جاتے رہے اور میں ان کے پیچھے پیچھے پھرتا رہا۔ پرانے دستور کے مطابق مجھے قرآن پڑھنا سکھایا گیا۔ پھر فارسی کی پرانی کتابیں، پھر اردو اسمٰعیل میرٹھی صاحب نے سکھائی۔ دوسری طرف جب میں چار یا پانچ برس کا تھا تو لوریٹو کانونٹ میں تعلیم شروع ہوئی۔ لیکن ایک طرف عورتیں دستور کے مطابق نماز پڑھتی رہتی تھیں اور دوسری طرف اسکول میں رومن کیتھولک قاعدوں کی پابندی کرنی ہوتی تھی۔

لیکن زندگی اصل میں شروع ہوئی جب میں ڈیرہ دون گیا۔ وہاں سب سے بڑا واقعہ وہاں کے پرنسپل مسٹر ٹالبرٹ ڈالبی کو دیکھنا تھا۔ پہلے میں گھبراتا رہا پھر ان کے قریب جاتا رہا، اور اس کی کوشش کی کہ وہ مجھے دیکھنا محسوس کریں۔ مجھے معلوم ہوا کہ انہوں نے گوشت کھانا چھوڑ دیا ہے تو میں نے بھی گوشت کھانا چھوڑ دیا۔ دوسرے طالب علم مجھ پر ہنسنے لگے اور مجھ میں شرمندگی پیدا ہوئی۔ ڈالبی نے مجھے دیکھا اور حکم دیا کہ میرے پاس بیٹھو اور مجھے اپنے کھانے میں سے کھانا دینے لگے۔ ظاہر ہے اس کا لوگوں پر بہت اثر ہوا۔ دوسری طرف پڑھنے کے وقت ڈالبی

کے قریب پہنچنا اور ان کو دیکھنا، ان کی باتوں کو سمجھنا میرے لئے بہت ضروری ہو گیا۔ میری تعلیم کیمبرج یونیورسٹی کورس کے مطابق ہوتی تھی، مضامین کئی تھے۔ لیکن خاص اثر میری طبیعت پر بائبل، لیٹن اور شیکسپئر کے ڈرامے کا ہوا۔ دوسرے مضامین کی میرے لئے کوئی اہمیت نہ تھی۔ فارسی بھی پڑھتا تھا لیکن پڑھانے والے مولانا بڑے میلے رہتے تھے۔ مجھے یاد ہے ایک مضمون لکھنا تھا، میں نے اس میں لکھا کہ جو باورچی کھانا پکاتا ہے اس کو چالیس روپے ملتے ہیں اور فارسی پڑھانے والے کو پندرہ روپے مہینہ۔ ہاں! یہ بھی یاد آتا ہے کہ نماز پڑھنے سے پہلے جب وہ منہ ہاتھ دھوتے تھے تو میں دیکھتا تھا کہ کہاں تک ان کا جسم ان کے ہاتھ، پیر دھونے کی وجہ سے کچھ صاف رہتا تھا۔

ڈیرہ دون میں تعلیم کے دوران مجھے ڈابلی کے عقائد سے بڑی دلچسپی ہو گئی۔ انہوں نے کسی موقعے پر کہا کہ وہ تھیوسوفسٹ ہیں۔ مجھے پھر سمجھنا تھا کہ ان کا مطلب کیا ہے۔ اسی کے ساتھ بائبل میں جو چار مقدس کتابیں ہیں یعنی مارک، لیوک، جان، میتھیوز (ان میں مارک سب سے مختصر ہے) انہیں پڑھا تو شروع میں بہت سی باتیں میری سمجھ میں نہیں آئیں۔ لیکن زبان کا لطف بہت تیزی سے بڑھتا رہا۔ پھر پڑھنے کا ذوق بڑھا۔ اور اس کا اثر اتنا بڑھا کہ پڑھتے وقت وجد کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی، بعض بعض موقعوں پر تو ایک نشہ سا طاری ہو جاتا تھا۔

میں نے سب سے پہلے مارک کے پہلے باب میں پڑھا "یوحنا اونٹ کے بالوں کی پوشاک پہنے اور چمڑے کا کمر بند اپنی کمر میں باندھے تھا، اور ٹڈی اور جنگلی شہد کھاتا تھا اور منادی کرتا تھا کہ میرے پیچھے ایک مجھ سے زور آور آتا ہے، اور میں اس لائق نہیں کہ جھک کے اس کی جوتیوں کا تسمہ کھولوں، میں نے تو تمہیں پانی سے بپتسمہ دیا پر وہ تمہیں روح القدس سے بپتسمہ دے گا...........۔" (۱)

پہلے دیکھا کہ اس میں زبان کی ایک شان ہے۔ پھر بہر حال حضرت عیسیٰ کے حالات یاد کرنا اور سمجھنا ہے۔ پھر اس کے بعد طبیعت بدل گئی جسے بتا چکا ہوں۔ مجھے پہلے صرف سینٹ مارک پڑھنا تھا، مگر بعد میں دوسری کتابیں آ گئیں، دوسری طرف شاید سمجھنا اور لطف اٹھانا الگ معاملے ہیں۔ سینٹ لیوک کا پہلا باب میں کچھ سمجھ نہیں سکا۔ اور دوسرا بھی، یہاں تک کہ

حضرت عیسیٰ کی پیدائش کا واقعہ بیان ہوا اور ایک طرح کے دفتر میں اس کی رپورٹ درج کرنا تھا۔ یہ کام سی مین (شمعون) کا تھا۔ مگر کیا لطف، شوق، دل کا حال، مرنے کی آرزو "اس نے اسے اپنے ہاتھوں پر اٹھالیا اور خدا کی تعریف کر کے کہا کہ اے خداوند تو اپنے بندے کو اپنے کلام کے موافق سلامتی سے رخصت دیتا ہے، کیونکہ میری آنکھوں نے تیری نجات دیکھی، جو تو نے سب لوگوں کے آگے تیار کی ہے........" (۲) اب تک مجھے یاد ہے کہ میں اسے بار بار پڑھتا رہا۔ نہ معلوم کیوں دل میں خیالات کا ہجوم تھا، کوئی بات عقل سے بلند، اپنے پیدا ہونے اور مرنے سے، دین و دنیا سے برتر۔ اب تک میں یہ بات سمجھا ہی نہیں سکتا ہوں۔ پھر حضرت عیسیٰ کی تعلیمات شروع ہوئیں۔

"پھر اس نے اپنے شاگردوں پر نظر کر کے کہا: مبارک ہو تم جو غریب ہو کیوں کہ خدا کی بادشاہت تمہاری ہے۔ مبارک ہو تم جو اب بھوکے ہو کیوں کہ آسودہ ہو گے۔ مبارک ہو تم جو اب روتے ہو کیوں کہ ہنسو گے۔ مبارک ہو تم جب ابن آدم کے لئے لوگ تم سے کینہ رکھیں، اور تمہیں خارج کر دیں اور ملامت کریں اور تمہارا نام بُرا جان کے نکالیں۔ اس دن خوش ہو اور خوشی سے اچھلو، اس لئے کہ دیکھو آسمان پر تمہارا بڑا بدلہ ہے کیوں کہ ان کے باپ داداؤں نے نبیوں کے ساتھ ایسا ہی کیا۔ مگر افسوس تم پر جو آسودہ ہو کیوں کہ تم بھوکے ہو گے۔ افسوس تم پر جو اب ہنستے ہو کیوں کہ غم کرو گے اور روؤ گے۔ افسوس تم پر جب لوگ تمہیں بھلا کہیں، کیوں کہ ان کے باپ دادے جھوٹے نبیوں سے ایسا ہی سلوک کرتے تھے۔ پر تمہیں جو سنتے ہو میں کہتا ہوں کہ اپنے دشمنوں کو پیار کرو۔ جو تم سے کینہ رکھیں ان کا بھلا کرو۔ جو تمہیں لعنت کریں ان کے لئے برکت چاہو۔ جو تمہیں ستائیں ان کے لئے دعا مانگو۔ جو تیرے ایک گال پر مارے اس کو دوسرا بھی پھیر دے۔ اور جو تیری قبا لے (اسے) کرتا لینے سے بھی منع نہ کر۔ جو کوئی تجھ سے کچھ مانگے اسے دے۔ اور اس سے جو تیرا مال لے پھر مت مانگ۔ اور جیسا تم چاہتے ہو لوگ تم سے کریں تم بھی ان سے ویسا ہی کرو۔ اور اگر تم انہیں جو تم سے پیار کرتے ہیں پیار کرو تو تمہارا کیا احسان ہے کیوں کہ گناہ گار بھی اپنے پیار کرنے والوں کو پیار کرتے ہیں۔ اور اگر تم انہیں جن سے پھر پانے کی امید ہے قرض دو تو تمہارا کیا احسان ہے؟ کیوں

کہ گناہ گار بھی گناہ گار کو قرض دیتے ہیں تاکہ اس کا بدلہ پائیں۔ پس اپنے دشمنوں کو پیار کرو، اور بھلا کرو اور پھر پانے کی امید نہ رکھ کے قرض دو، تو تمہارا بدلہ بڑا ہوگا اور تم خدا تعالیٰ کے فرزند ہو گے۔ کیوں کہ وہ ناشکروں اور شریروں پر بھی مہربان ہے۔ پس جیسا تمہارا باپ رحیم ہے تم رحیم ہو۔ عیب نہ لگاؤ تم پر عیب نہ لگایا جائے گا۔ اور مجرم نہ ٹھہراؤ تو تم مجرم نہ ٹھہرائے جاؤ گے۔ معاف کرو تو تم بھی معاف کئے جاؤ گے۔ دو تو تمہیں بھی دیا جائے گا۔ اچھا پیمانہ داب داب اور ہلا ہلا کے منہا منہ گرتا ہوا ابھر کے تمہاری گود میں دیں گے کیوں کہ جس پیمانہ سے تم ناپتے اسی سے تمہارے لئے بھی ناپا جائے گا۔

"پھر اس نے ان سے ایک تمثیل بھی کہی کہ کیا اندھا اندھے کو راستہ دکھا سکتا ہے! کیا دونوں گڑھے میں نہ گریں گے۔ شاگرد اپنے استاد سے بڑا نہیں، بلکہ جب تیار ہو گا تو اپنے استاد سا ہو گا۔ اور اس تنکے کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے کیوں دیکھتا ہے، پر اس کانڈی پر جو تیری آنکھ میں ہے نہیں خیال کرتا؟ یا تو کیوں کر اپنے بھائی کو کہہ سکتا ہے کہ اے بھائی، یہ تنکا جو تیری آنکھ میں ہے نکال دوں پر اس کانڈی کو جو تیری آنکھ میں ہے نہیں دیکھتا؟ اے ریاکار! پہلے اس کانڈی کو اپنی آنکھ میں سے نکال، تب تو اس تنکے کو جو تیرے بھائی کی آنکھ میں ہے اچھی طرح دیکھ کے نکال سکے گا کیوں کہ اچھے درخت میں برا پھل نہیں لگتا، اور نہ برے درخت میں اچھا پھل لگتا ہے۔ پس ہر ایک درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے۔ اس لئے کہ لوگ کانٹوں سے انجیر نہیں توڑتے، اور نہ جھڑبیری سے انگور توڑتے ہیں۔ اچھا آدمی اپنے دل کے اچھے خزانے سے اچھی چیزیں نکالتا ہے، اور برا آدمی اپنے دل کے برے خزانے سے بری چیزیں باہر لاتا ہے، کیوں کہ جو دل میں بھرا ہے وہی منہ پر آتا ہے۔

"اور تم کیوں مجھے خداوند خداوند کہتے ہو، اور جو میں کہتا ہوں نہیں کرتے، جو کوئی میرے پاس آتا ہے اور میری باتیں سن کر ان پر عمل کرتا ہے، میں تمہیں بتاتا ہوں کہ وہ کس کی مانند ہے۔ وہ اس شخص کی مانند ہے جس نے گھر بناتے ہوئے گہرا کھود کے چٹان پر نیو ڈالی۔ جب باڑھ آئی تو دھارا اس گھر پر زور سے گری پر اسے ہلا نہ سکی کیوں کہ اس کی نیو چٹان پر تھی۔ اور وہ جو سن کر عمل میں نہیں لاتا اس شخص کی مانند ہے جس نے زمین پر بے نیو گھر بنایا اور دھارا اس پر

زور سے گری اور وہ جھٹ گر پڑا۔ اور اس گھر کی بڑی بربادی ہوئی۔"(۳) پھر دعا سکھائی گئی:
"اس نے ان سے کہا جب تم دعا مانگو تو کہو، اے ہمارے باپ جو آسمان پر ہے تیرے نام کی تقدیس ہو۔ تیری بادشاہت آئے۔ تیری مراد جیسی آسمان پر ویسی زمین پر بھی بر آئے۔ ہماری روز کی روٹی ہر روز ہمیں دے۔ اور ہمارے گناہوں کو بخش کیوں کہ ہم بھی ہر ایک کو جو ہمارا قرض دار ہے بخشتے ہیں۔ اور ہمیں آزمائش میں نہ ڈال بلکہ ہم کو برائی سے چھڑا۔"(۴)

یہ آیتیں جو حضرت عیسیٰ کی آزمائش کے بارے میں ہیں، بہت خوب ہیں:

"تب یسوع روح کے وسیلے بیابان میں لایا گیا تاکہ شیطان اسے آزمائے اور جب چالیس دن اور چالیس رات روزہ رکھ چکا آخر کو بھوکا ہوا تب آزمائش کرنے والے نے اس کے پاس آکے کہا اگر تو خدا کا بیٹا ہے تو کہہ کہ یہ پتھر روٹی بن جائیں۔ اس نے جواب میں کہا لکھا ہے کہ انسان صرف روٹی سے نہیں بلکہ ہر اس بات سے جو خدا کے منہ سے نکلتی ہے جیتا ہے۔ تب شیطان اسے مقدس شہر میں اپنے ساتھ لے گیا اور ہیکل کے کنگورے پر کھڑا کر کے اس سے کہا کہ اگر تو خدا کا بیٹا ہے تو اپنے تئیں نیچے گرا دے۔ کیوں کہ لکھا ہے کہ وہ تیرے لئے اپنے فرشتوں کو فرمائے گا اور وہ تجھے ہاتھوں پر اٹھا لیں گے، ایسا نہ ہو کہ تیرے پاؤں کو پتھر سے ٹھیس لگے۔ یسوع نے اس سے کہا یہ بھی لکھا ہے کہ تو خداوند اپنے خدا کو مت آزما۔ پھر شیطان اسے ایک بڑے اونچے پہاڑ پر لے گیا اور دنیا کی ساری بادشاہتیں اور ان کی شان و شوکت دکھائی اور اس سے کہا اگر تو گر کے مجھے سجدہ کرے تو یہ سب کچھ تجھے دوں گا۔ تب یسوع نے اسے کہا: اے شیطان دور ہو، کیوں کہ لکھا ہے کہ تو خداوند اپنے خدا کو سجدہ کر اور اس اکیلے کی بندگی کر۔ تب شیطان اسے چھوڑ گیا اور دیکھو فرشتوں نے آکے اس کی خدمت کی۔"(۵)

بائبل پڑھنے سے جو کیفیت ہوئی اس کا ذکر جب ڈالبی صاحب سے کیا تو انہوں نے مسز بسنت کے گیتا کے انگریزی ترجمے کا ذکر کیا۔ چنانچہ میں نے مسز بسنت کا گیتا کا انگریزی کا ترجمہ پڑھا۔ اس میں بڑی گہرائی تھی۔ مجھے جو اشلوک پسند آئے ان میں سے ایک کا ترجمہ ذیل میں کر رہا ہوں۔ بقیہ اشلوک منورؔ لکھنوی کے منظوم ترجمے سے لئے گئے ہیں:

"وہ ہوتا ہی نہیں جو عمل نہیں ہوتا، وہ ہوتا نہیں جو عمل میں نہ تھا لیکن دونوں کے

درمیان فرق نظران دونوں کو جو حق۔"

بالکل محروم اس صفت سے   جو چیز ہے دور اصلیت سے
بیگانہ وجود سے ہے اپنے   افسانۂ شہود سے ہے اپنے
لیکن جو چیز بالیقیں ہے   ہرگز اس کو فنا نہیں ہے
ہیں آگہ حاصل شواہد   عینی اس واقعے کے شاہد

جلوہ جس کا ہے سائرِ کل   ہستی جس کی ہے دائرِ کل
حاصل اس کو ہمیشگی ہے   وہ عین حیات سرمدی ہے
کوئی اس کو مٹائے گا کیا   نقش باطل بنائے گا کیا

ہے نقش دوام جس کی ہستی   قائم ہے مدام جس کی ہستی
فرضی شے ہے زوال جس کا   اندازہ بھی ہے محال جس کا
ہے ان اجسام میں وہ موجود   ہوتا ہے جنہیں ضرور نابود
جب یہ سچ ہے تو ہوش میں آؤ   ارجن مصروف جنگ ہو جاؤ

دل میں ہے جس کے وہم باطل   ساکن اس جسم کا ہے قاتل
ہے جس کا گماں یہ غیر معقول   ساکن اس جسم کا ہے مقتول
محو رنج و قلق ہیں دونوں   بے بہرہ امر حق ہیں دونوں
دانا نہیں اس گماں کے قائل   مقتول نہ ہے نہ ہے وہ قاتل

پیدائش و مرگ سے ہے آزاد   ہوتی نہیں زیست اس کی برباد
اب تک وہ نہیں ہوا ہویدا   ہے اپنی قدامتوں سے پیدا
اس کی کہیں ابتدا نہیں ہے   اس کی کہیں انتہا نہیں ہے

جب تن کو پہنچتا ہے ضرر کچھ　　اس پر پڑتا نہیں اثر کچھ

جس کو اس راز کی خبر ہے　　امر حق سے جو بہرہ ور ہے
ہستی یہ مقیم جس میں ہے　　پنہاں اس کے طلسم میں ہے
تخلیق کی قید سے ہے آزاد　　ہوتا ہے نہیں کبھی وہ برباد
کس طرح کسی کی جان لے گا　　یا خود اپنی ہی جان دے گا

انسان جس طرح دوست جانی　　پوشاک اتار کر پرانی
کرتا ہے بشوق دلفریبی　　ایک خلعت نو سے جامہ زیبی
یہ ساکن پیکر عناصر　　یہ حاصل دفتر عناصر
ہو کر ملک عدم کا رہرو　　کرتا ہے قبول قالب نو

اس کو کسی طور سے بھی ہتھیار　　پہنچا سکتے نہیں کچھ آزار
ممکن یہ نہیں بزیر افلاک　　آگ اس کو جلا کے کر سکے خاک
کچھ بھی اس پر اثر نہ ہوگا　　پانی سے ذرا یہ تر نہ ہوگا
ممکن نہیں خشک ہو ہوا سے　　محفوظ ہے یہ ہر ایک بلا سے

کٹنا اس کا محال تر ہے　　گھٹنا اس کا محال تر ہے
جلنا اس کا نہیں ہے ممکن　　گلنا اس کا نہیں ہے ممکن
خشکی کے اثر سے ہے یہ آزاد　　نیرنگ دگر سے ہے یہ آزاد
ساکن ہمہ اوست جاودانی　　لاینجب، قدیم، غیر فانی

بے اندازہ نگاہ سے دور　　آنکھیں اسے دیکھنے سے معذور

برتر وہم و قیاس سے ہے — بالا فہم و حواس سے ہے
قید تبدیل سے بری یہ — ہوتا نہیں منقلب کبھی یہ
ارجن یہ رموز خود سمجھ کر — غمگیں نہ ہو وہم میں الجھ کر (۲)

دسمبر ۱۹۱۸ء میں سینئر کیمبرج کا آخری سال ختم کر کے گھر چلا گیا۔ جب یہ خبر آئی کہ میں پاس ہو گیا ہوں تو نہ معلوم نہیں کس نے یہ فیصلہ کیا، میاں جان نے یا بڑے بھائی جان یا خاندان کے اور بڑے لوگوں نے، کہ مجھے آکسفورڈ بھیج دیا جائے جہاں حبیب بھائی جان اپنا کام ختم کرنے والے تھے لیکن جن دنوں جانے کی باتیں ہو رہی تھیں تو میاں جان نے مجھے ایک کتاب دی جس میں دینی علم دیا ہوا تھا۔ وہ کتاب میں نے بیچ سے کھول کر دیکھی۔ اس میں ہدایتیں درج تھیں کہ آدمی پیشاب کرنے جائے تو کون سی دعائیں پڑھے۔ یہ پڑھتے ہی میں نے کتاب بند کر دی اور اس کے بعد کئی برسوں تک اسلام سے کوئی تعلق نہیں رہا۔

انگلستان جاتے ہوئے جہاز پر میں نے ایک نئے قسم کے آدمی کو دیکھا۔ رفتہ رفتہ معلوم ہوا کہ وہ کیرالا کے رہنے والے ہیں۔ ان کا نام پلّے تھے۔ سمندر میں بڑی بڑی لہریں اٹھنے کی وجہ سے جہاز کو بہت حرکت ہوتی تھی، اور پلّے صاحب کی طبیعت بگڑتی رہتی تھی۔ میں بار بار ان کے پاس جاتا تھا۔ اس طرح میری ملاقات ان سے ہوئی اور گویا جنوبی ہندستان کے لوگوں سے پہلی ملاقات ہوئی۔ آکسفورڈ میں جنوبی ہندستان کے ایک اور صاحب کے پی، ایس، مینن سے ملاقات ہوئی اور ان کی قابلیت سے اتنا متاثر ہوا کہ اکثر ان کے ساتھ رہتا تھا، اور یہی کشش پلّے صاحب میں بھی تھی، گو وہ کیمبرج میں تھے۔ میرے اصرار پر کہ وہ کچھ مذہبی باتیں بتائیں میرے ہندو دوستوں نے سنسکرت کی ایک چھپی ہوئی نظم سنائی اور اس کا ترجمہ کیا۔ اس نے بھی طبیعت پر بہت اثر کیا۔

دوستی کے مشغلے اپنی جگہ تھے، پر طبیعت پر زیادہ اثر مذہبی کتابوں کا تھا، اسی دوران روسی مصنفین کی کتابیں پڑھیں تو ان کا بہت اثر ہوا۔ سب سے پہلے میں نے چیخوف کو پڑھا۔ ان کی تحریر میں میری دلچسپی اتنی بڑھی کہ ان کی کتابیں ڈھونڈ ڈھونڈ کر لاتا اور پڑھتا تھا۔ میرے پاس چیخوف کی کتابوں کا اچھا خاصہ ذخیرہ ہو گیا۔ ان کی ناولوں اور ڈراموں کے کردار شیکسپئر اور

قدیم یونانی ڈراموں کے کرداروں سے بالکل مختلف تھے۔ یہ ایسے مرد اور عورت تھے جنہیں آپ روز دیکھ سکتے ہیں۔

پھر میں نے دستہ نفسکی کی کتابیں پڑھیں۔ ان میں ایک آدمی کا قصہ پڑھا جس میں بے کام، بے حاصل زندگی اور دل کا بیان تھا، اور دوسرے میں ایک نوجوان، غریب بے خاندانی لڑکی سے اس کی ملاقات تھی، جس میں اس نے پہلے عورتوں اور مردوں کے صحیح تعلقات کا نقشہ دکھایا اور پھر اس کے کنوارپن کو چھین لیا۔ لڑکی کا غم، اس کی مایوسی کا وہ عالم تھا کہ میں بھی اسی میں ڈوب گیا۔ مجھے زندگی بے معنی معلوم ہونے لگی۔ تین دن تک میرے سامنے یہ سخت سوال رہا کہ عورت پر ایسا ظلم کیا جاسکتا ہے تو دنیا ہی بیکار ہے، انسانی وجود لاحاصل ہے، اس دل دکھانے والی کہانی کا عنوان "پاتال کے مراسلات" تھا اور اس کو پڑھنے کے بعد میرے لئے مجبوری ہوگئی کہ میں روسی سیاست اور معاملات کو چھوڑ کر اس کے ادب، ناولوں، شاعروں کے کلام کو پڑھوں، اور اسی وجہ سے جب میں جرمنی گیا تو قریب چار سال کے اندر روسی زبان سیکھ لی۔ لیکن میرے دل اور دماغ پر سب سے زیادہ اہم وہ مسئلے تھے جو دستہ نفسکی نے پیدا کئے تھے۔ انہوں نے جو کچھ بھی لکھا تھا ان کے خیالات کا ایک نقشہ بن گیا کہ جب سے انسان بنائے گئے ان میں ایک طرف مرد تھے اور دوسری طرف عورتیں، اور دونوں میں دین کا جذبہ، دستہ نفسکی کو بنیادی شکایت تھی کہ عورتوں کا حق مرد مسلسل چھینتے رہے اور اس کا کوئی علاج نہیں ہو پایا۔ اس کے اسباب مردوں کی کیفیتیں اور اعمال تھے جو دیکھے جا سکتے ہیں۔

روس کے حالات میں بگاڑ پہلے ہی سے تھا جسے دستہ نفسکی نے "غریب آدمی" اور "مردوں کے گھر" میں بیان کیا۔ پھر وہ نمونہ جس میں ایک عیاش اور بدمعاش دولت مند آدمی والخونسکی ہے جو معصوم لڑکیوں کو دھوکا دے کر بے حرمت کرتا ہے، اس کے قریب رہنے والا ایک زمیندار ہے جس کا وہ بلاوجہ مخالف ہو جاتا ہے اور اسے بہت مشکلوں میں ڈال دیتا ہے مگر اسی کی لاڈلی بیٹی نتاشا ایک لڑکے الیوشا پر عاشق ہو جاتی ہے جو بدمعاش والخونسکی کا لڑکا ہے۔ نتاشا کی سرگذشت میں ایک نوجوان ہے جو اس کی ہمدردی میں شریک ہوتا ہے اور قصہ پڑھنے والوں کو کچھ خیال ہو سکتا ہے کہ شاید وہ خود دستہ نفسکی ہے۔ نتاشا کے علاوہ ایک اور لڑکی بھی

ہے جو بداخلاقی کا ظلم برداشت نہیں کر سکتی اور خودکشی کر لیتی ہے۔

اس ناول کے قریب چھ سال کے بعد دستہ ئفسکی نے "جرم اور سزا" لکھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ چاہتا ہے کہ انسانوں کی اصل حقیقتیں بغیر چھپائے ظاہر کرے، جیسے دن اور رات، پیاس اور بھوک، فطری ضرورتیں اور خواہشیں۔ "جرم اور سزا" میں ایک شخص، راسکولنی کوف کے جذبات، خیالات اور اس کے شدید عقیدے کا نتیجہ یہ نکلا کہ اس نے ایک بوڑھی عورت کو مار ڈالا جو روپے قرض دیتی اور سختی کے ساتھ سود اور اس کا منافع وصول کرتی۔ حکومت کا فرض تھا کہ قاتل کو پکڑتی، اور اس کو راسکولنی کوف پر شبہ بھی تھا، مگر اس کی گرفت کرنا مشکل تھا۔ یہاں تک تو مسئلہ معمولی تھا، لیکن راسکولنی کوف نے اپنے جرم کا اقبال ایک لڑکی سونیا سے کیا، تاکہ اپنا دل ہلکا کرلے۔ سونیا خود اپنی ماں اور بچوں کو کھلانے اور اپنے باپ کو شراب فراہم کرنے کے لئے اس بات پر مجبور ہے کہ اپنی عزت بیچتی رہے، اور خدا سے معافی مانگتی رہے، اس امید میں کہ خدا پر کچھ نہ کچھ اثر ہو ہی جائے گا۔ لیکن راسکولنی کوف کا جرم ایسا تھا کہ سونیا نے اسے مجبور کیا کہ عدالت کے سامنے اس کا اقبال کرے، اور جب وہ جیل خانے بھیجا گیا تو اس کے پاس سونیا بھی پہنچ گئی۔ یہ شان تھی ایک عورت کی اور دستہ ئفسکی کے تصورت کی دینا کی۔

اس کے بعد دستہ ئفسکی نے "مجذوب" میں ایک شخص پر تھوڑی دیر کے لئے حضرت عیسیٰ کا ہلکا رنگ چھڑکا۔ مگر اس سے پہلے کے واقعات بیان کرنا ضروری تھا۔ ایک خوش حال گھر میں آگ لگ گئی تھی، اور اس میں ایک بہت چھوٹی لڑکی نستاسیا فلی پوفنا بچ گئی تھی۔ ایک رئیس نے اس کو اچھی طرح سے رکھا، اور اس کی تعلیم اور تربیت کا انتظام کیا۔ لیکن جب وہ جوان ہو گئی تو اس رئیس نے اپنے جنسی شوق میں شہر کے باہر ایک بڑا مکان بنوایا اور اسے اپنی داشتہ بنا کر رکھا۔ چار سال کے بعد یہ رئیس اپنے فائدے کے لئے ایک امیر لڑکی سے شادی کرنا چاہتا تھا، اور نستاسیا فلی پوفنا کا ایک بوڑھے فوجی افسر سے نکاح کر دینا چاہتا تھا لیکن اب نستاسیا فلی پوفنا نے انتہائی بیزاری سے اپنے دل میں طے کر لیا کہ وہ ہر طرح اپنے وعدے کے خلاف آخر وقت پر بھاگ کھڑی ہو گی، اور اس نے یہی کیا اور فوجی افسر کو چھوڑ کر ایک مال دار روگوژن کے پاس

چلی گئی۔ یہی وقت تھا جب نواب میشکن دماغی امراض سے صحت مند ہو کر سوئٹنان سے پیٹرز برگ (موجودہ لینن گراڈ) پہنچ گیا۔ شروع سے جو لوگ بھی اس سے ملتے وہ محسوس کرتے کہ جیسے وہ کچھ حضرت عیسیٰ کی طرح ہے، ایک خوبصورت لڑکی اس سے شادی کرنا چاہتی تھی، مگر جیسے میشکن کی نستاسیا فلی پوفنا سے ملاقات ہوئی اس میں اس اخلاقی فرض کا احساس اور مردانہ حوصلہ پیدا ہو گیا کہ ایسی شریف لڑکی کو راضی اور خوش رکھنا چاہئے۔ لیکن یہ بھی واقعہ تھا کہ نستاسیا فلی پوفنا دو دفعہ عین شادی کے وقت دغا دے چکی تھی اور اب اس نے میشکن سے شادی کے وقت پھر وہی کیا۔ وہ گرجا سے بھاگ کر روگوژن کے گھر پہنچ گئی جسے وہ پہلے چھوڑ چکی تھی۔ یہاں روگوژن نے اس کو جان سے مار دیا۔ اسی جگہ خود میشکن بھی پہنچ گیا، اور پھر دونوں ایسے بیٹھے باتیں کرتے رہے جیسے پاگل، اور میشکن کی حالت ویسی ہی ہو گئی جیسے علاج سے پہلے تھی۔

ایسی کیفیتیں کون بیان کر سکتا ہے؟ "مجذوب" میں ایسے لوگوں کے مسئلے ہیں جیسے اپولیٹ، ایک ذہنی باغی جو بڑی دھوم سے ثابت کرتا ہے کہ دنیا میں زندہ رہنا اس کا حق نہیں ہے، اور اپنی خودکشی کا اعلان کرتا ہے، مگر اس کا پستول دغا دیتا ہے۔ اس کی یہ دماغی کیفیت صرف ایک آدمی کی نہیں، بلکہ ہزاروں انسانوں کی ہے جس میں مختلف انداز ہوتے ہیں۔

دستہ ئفسکی نے "برادار کرمازوف" میں دنیا کو ایک اور انداز سے دکھایا ہے۔ اس میں تین لڑکوں کا باپ بے حیا اور بدمعاش تھا، اور اس کا قصہ یہ ہے کہ اسی خاندان میں کسی نے اسے ایک کمرے میں مار دیا۔ ان میں قاتل کون تھا؟ تینوں لڑکوں میں سے پہلا، جس کا نام رتمیا ہے، دل میں اچھا مگر آوارہ اور شرابی ہے، دوسرا ہے ادان، اور تیسرا الیوشا ہے۔ ادان اس خیال کا ہے کہ دنیا کی زندگی اس دنیا میں حرام ہے اور وہ اپنے چھوٹے بھائی الیوشا سے کہتا ہے کہ "میں خدا کے وجود سے انکار نہیں کرتا، صرف اپنا ٹکٹ نہایت ادب کے ساتھ واپس کر رہا ہوں"۔ الیوشا پوری طرح حضرت عیسیٰ سے عقیدت رکھتا ہے اور اس کے جواب میں ادان نے وہ مضمون بیان کیا جس میں یہ تھا کہ حضرت عیسیٰ دنیا میں ایک رومن کیتھولک ملک میں آئے اور وہیں کے بڑے حاکم نے انہیں زندہ جلا دیا۔

دستہ ئفسکی کے ساتھ خود میں بھی خدا تک پہنچنے کے شوق میں چلتا رہا اور پھر دیکھا کہ

جیسے راستہ بند سا ہو گیا ہے، اور دستہ تلخسکی بہت پریشان اور مایوس معلوم ہو رہا ہے، میں گھبرایا اور سمجھا کہ اب آگے جانے کا راستہ دراصل اسلام ہے۔

جرمنی سے جامعہ آنے کے بعد مجھے رفتہ رفتہ خیال ہوا کہ میں اسلام کو ٹھیک ٹھیک سمجھوں اور عادت کے مطابق بیان کرتا رہوں۔ مجھے کچھ حق سا تھا کہ دل کی بات کہتا رہوں، اور بہت جلد کہنے لگا کہ لوگ اسلام کے بارے میں محدود رسمی باتیں کہتے رہتے ہیں۔ ۱۹۴۰ء سے میں ہندستانی مسلمانوں کی سیاسی تاریخ لکھنے لگا تو میں دینی عقائد اپنے انداز سے بیان کرنے لگا، اس کے بعد میں نے مفصل سیاسی، سماجی اور اخلاقی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا تو میں مذہبی معاملات پر بحثیں کرنے لگا۔ میں نے بمبئی میں اسلام پر انگریزی میں دو لکچر دیئے جن پر کئی مسلمان چونکے، مگر ان سے صحیح نتیجے نہیں نکال سکے۔ مجھ سے احمد آباد کے کسی شعبہ سے اسلام پر ایک کتاب لکھنے کی فرمائش کی گئی تو میں نے سوچا کہ اس کے ذریعہ اسلام کی حقیقت بیان کروں، میں نے پہلا باب "خدا" لکھا تھا مگر اسی کے بعد مجھے وہ بیماری ہوئی جس سے زندہ بچنا مشکل تھا۔ اور اب سات آٹھ سال کے بعد اردو میں "میری دنیا اور میرا دین" لکھنے کی خواہش زیادہ شدید ہو گئی۔ اپنی بیماری سے کچھ پہلے میں نے ایک انگریزی کتاب پڑھی تھی جس میں "اقراء" کی اہمیت ظاہر کی گئی تھی۔ رسول اللہؐ پر جو سورت نازل ہوئی تھی وہ یہ تھی:

اقرأ باسم ربّك الذی خلق◻ خلق الانسان من علق◻ اقرا وربك الاکرم الذی علم بالقلم◻ علم الانسان مالم یعلم◻

اس کا عام ترجمہ یہ ہے: پڑھ اپنے رب کے نام سے جس نے بنایا، بنایا آدمی لہو کی پھٹکی سے۔ پڑھ، اور تیرا رب بڑا کریم ہے جس نے علم سکھایا قلم سے۔ سکھایا آدمی کو وہ سب جو وہ جانتا نہ تھا۔

اب اس کو غور سے پڑھئے۔ "پڑھ" کے بجائے ایسے ہی اور الفاظ ہو سکتے ہیں۔ انگریزی میں کہا گیا ہے Recite یعنی بیان کرو کچھ زور سے، کچھ شدت سے، اور کیا؟ یہ کہ صاف صاف کہو کہ رب نے بنایا (سب کچھ) بنایا آدمی کو، اور ساری کائنات کو، لیکن انسان کو بنایا گیا ہے جیسے جانوروں کی طرح، مگر اس کے لئے انسان بہت اہم حقیقت ہے، اسی وجہ سے پھر ابتدا "اقراء"

سے ہوتی ہے اور یہ کہا جاتا ہے کہ اے انسان تو پوری طرح محسوس کر کہ تیرا رب، تیرا خدا (جس کے اور نام رہے ہیں کئی ہزار پہلے سے ملکوں اور قوموں میں) بڑا کریم ہے، اور اسی وجہ سے تجھے قلم کے ذریعے سے علم عنایت کیا ہے ہر زمانے میں، ہر قوم میں جس کو حقیقت کا احساس نہیں تھا۔

میں نے دنیا کی تاریخ کئی دفعہ اپنی ضرورت سے یا اپنے شوق کی وجہ سے پڑھی اور میری معلومات اس سلسلے میں بڑھتی رہیں۔ لیکن مجھے اس مختصر سورت سے اچانک احساس ہوا کہ انسانی زندگی میں کبھی بھی آج تک دل کی بات صاف سلجھے طریقے سے نہیں کہی گئی ہے۔ میں نے جو پڑھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے مصر کے امینوفس چہارم (Amenophis IV) نے خدا کی شان میں اسی طرح کی باتیں کچھ لکھی تھیں۔

"تو نے بنایا ہے زمین کو، جیسا تو چاہتا تھا، خود تو نے، آدمیوں کے لئے، گائے بھینس اور جنگلی جانور، اور جو کچھ زمین پر ہے اور پیڑوں پر، اور جو اوپر چلتے ہیں اپنے پروں سے۔"

"شام اور نوبیا کے ملک۔ تو نے ہر آدمی کو رکھا جہاں تو چاہتا تھا اور دی ہے ان کی ضرورت۔ ہر ایک کو ملتا ہے جتنا اس کو چاہئیے، اور مرنے کا ایک وقت ہوتا ہے۔" (۷)

اس کے خاندانی سلسلے کا زمانہ ۱۰۹۰ تا ۱۵۸۰ قبل مسیح تھا۔ بعض عالموں کو اصرار ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کو اس سے پہلے خدا کا تصور نصیب ہوا تھا۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ دنیا کی مختلف نسلوں کی اپنی اپنی زبانیں رہی ہیں، دلوں میں مختلف جذبے، ہمیں اپنی طرف سے فیصلے کرنے کا حق نہیں ہے، قدیم چین، ایران، یونان، روم پر جو عنایتیں خدا کی تھیں ان سے ہم کو یہودیوں، عیسائیوں اور عربوں کو بنیادی طور پر الگ نہیں ماننا چاہئے۔ میرا اپنا عقیدہ ہے کہ جیسے بلند مقاموں پر پہنچنے کی کوششیں کی جاتی ہیں جیسے دنیا کے سب سے اونچے پہاڑ ایورسٹ (Everest) کو زیر کرنا ویسے ہی ہمارے رسول کا "اقراء" دنیا میں گونجا۔

مجھے افسوس اور شرمندگی ہے کہ جو سورت پہلے نازل ہوئی اسے قرآن میں تیسویں پارہ کے سورہ "علق" یعنی "لہو کی پھٹکی" میں رکھا گیا ہے، جب کہ حق یہ ہے کہ اسے بالکل شروع میں ہونا چاہئے، یہ کیوں نہیں ہوا مجھے نہیں معلوم، جیسے یہ نہیں معلوم کہ 'بقر' یعنی گائے کا کیا

مقصد تھا۔ لیکن مجھے تو بس میرا دین خدا کا حکم ہے، ہمارے اپنے رسولؐ کے ذریعہ۔ باقی سب تاریخ ہے۔ بڑی مشکل یہ ہے کہ حقیقتاً لوگ خدا کو نہیں مانتے، صرف رٹی ہوئی باتیں دہراتے رہتے ہیں۔

حوالہ جات

۱۔ مارک، باب اول، آیات: ۶ تا ۸

۲۔ لیوک ، باب دوم، آیات: ۲۸ تا ۳۱

۳۔ لیوک، باب ۶، آیات ۲۰ تا ۴۹

۴۔ لیوک، باب ۱۱: آیات ۲ تا ۴

۵۔ میتھیوز، باب ۴، آیات: ۱ تا ۱۱

۶۔ بھگوت گیتا منظوم (منور لکھنوی)، آدرش کتاب گھر، دلی، ۱۹۵۵ء، دوسرا ادھیائے اشلوک ۱۶ تا ۲۵

۷۔ اے۔ ارمن *The Literature of the Ancient Egyptians* میتھوین لندن، ۱۹۲۷ء صفحہ ۲۹۰

(اپریل ۱۹۸۱ء)

انور صدیقی

حضرت نظام الدین اولیاؒ
اور تفسیرِ معنیٔ بے لفظ

تاریخ دراصل انسانی ذہن کا ایک عجیب و غریب قسم کا علم کیمیا ہے۔ اس سے ہم جس طرح کا بھی چاہیں محلول بر آمد کر سکتے ہیں، ہم اس کی مدد سے حقیقت کا صحیح شعور بھی قائم کر سکتے ہیں اور غلط اور جھوٹے شعور کو اپنی پناہ گاہ بنا سکتے ہیں۔ مسلمانوں کے لیے تو تاریخ ایک سائبان کا کام کرتی رہی ہے اور انہیں ہر لمحہ اس کے گر جانے کا دھڑکا لگا رہتا ہے۔ سوچئے تو ہم نے کیسی آدھی ادھوری تاریخ کو اپنا رہنما اور محافظ بنا رکھا ہے۔ یہ تاریخ سطح پر تیرتی ہوئی حقیقتوں کو سب کچھ سمجھتی ہے، ان کے نیچے جو صداقت ہے ان کی جستجو نہیں کرتی، وہ واقعات کے قصے سناتی ہے، سچائی کی متلاشی نہیں ہوتی۔ اس کی نظر میں روح یا ذہن کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔ ہمارے مورخوں نے سلاطین و امراء کی زندگی کے نشیب و فراز، ان کی کامرانیوں اور ناکامیوں کی داستان سنانے کو سب کچھ جانا، عوام کے کرب و نشاط اور ان کے باطن میں اٹھنے والے طوفانوں کی کوئی خبر نہیں دی۔ اب بیسویں صدی میں تاریخ نگاری نے اپنی اس کوتاہی کو محسوس کر لیا ہے اور تیرہویں اور چودھویں صدی کے ہندستان کی تاریخ کے اور دوسرے ایسے مآخذ کی طرف متوجہ ہوئی ہے جنہیں وہ اب تک غیر تاریخی نوعیت کا مواد سمجھ کر نظر انداز کرتی رہی ہے۔ یہ مآخذ ہمارے صوفیائے کرام کے ملفوظات یا تذکرے ہیں۔ بلاشبہ ان مآخذ میں حقیقت بھی ہے اور افسانہ وافسوں کی ایک پراسرار فضا بھی، ان میں بہت کچھ زبانی طور پر

سینہ بہ سینہ منتقل ہوا ہے اور اسے دوسری معاصر تاریخی شہادتوں کی مدد سے پرکھنا بھی ضروری ہے۔ ان مآخذ کی مدد سے ہم اس زمانے کی زندگی اور سماج کی حرکیات (Dynamics) کو زیادہ بہتر طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ انہیں اس دور کی مسلمہ تاریخی شہادتوں کے ساتھ رکھ کر دیکھیں تو زندگی اپنی تمام تر تہہ داریوں، پیچیدگیوں اور ہمہ رنگیوں کے ساتھ اپنے جلوے دکھاتی ہے۔

اس مضمون میں اس بات کی کوشش کروں گا کہ تیرہویں اور چودھویں صدی کی تاریخ کی روایتی اور غیر روایتی دستاویزوں کی مدد سے ایک ایسا منظر نامہ مرتب کروں جس میں ہماری ثقافت اپنے تمام رنگوں کے ساتھ آپ کے سامنے آئے اور آپ اس جلوۂ صد رنگ میں اس تہذیب کے حقیقی خدوخال دیکھ سکیں جس کی تعمیر و تشکیل میں سلسلۂ چشتیہ کے اکابر بزرگوں کے ساتھ شیخ المشائخ حضرت نظام الدین اولیاء کا کارنامہ انتہائی تابندہ و تابناک ہے۔ اس دور کی تاریخ و تہذیب بھی ہر دور کی تاریخ و تہذیب کی طرح رنگوں کے ہجوم کا ایک تاثر پیدا کرتی ہے، کبھی ایک رنگ دوسرے رنگ کو کاٹتا ہوا نظر آتا ہے اور کبھی ایک، دوسرے کی حفاظت کرتا دکھائی دیتا ہے۔ کبھی ایک تہذیبی ادارہ خود مکتفی محسوس ہوتا ہے اور کبھی منحصر؛ دربار، بازار اور خانقاہ پر مشتمل یہ تہذیب کبھی ایک اکائی نظر آتی ہے اور کبھی یہ اکائیاں ایک بڑی تہذیبی اکائی میں ضم ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ ان اکائیوں کی اپنی حرکیات بھی ہے اور یہ دوسری تہذیبی اکائیوں کے ساتھ کبھی آویزش کا منظر پیش کرتی ہے تو کبھی آمیزش کا، کبھی سنگھرش کا تو کبھی سنگم کا، کبھی فصل کا تو کبھی وصل کا، کبھی یہ تہذیبی منظر نامہ بکھرا بکھرا سا نظر آتا ہے تو کبھی انتہائی مرتب اور مربوط، کبھی منتشر تو کبھی مستحکم، کبھی آزاد تو کبھی پابند، ہر عہد کی طرح یہ عہد بھی بقول ٹائن بی کبھی عبوری نظر آتا ہے اور کبھی استحکام یافتہ۔ ایسی تہذیبی صورت حال مورخ کے لئے بڑی پریشان کن ثابت ہوتی ہے۔ وہ تاریخیت (Historicism) کے اصولوں کی پابندی کرتا ہے تو مکمل سچائی کی چڑیا ہاتھ نہیں آتی اور وہ، آنکھوں کے جبر کا اسیر اور اپنے حواس کا قیدی، چڑیا کے پروںوں کے رنگ پر اصل چڑیا کا قیاس کرنے لگتا ہے اور غلط نتیجے نکالتا ہے۔ وہ زمانے کی خارجی سطح کا پابند ہو جاتا ہے اور اس کی رسائی ان صداقتوں تک نہیں ہو پاتی جو اسیر زمانہ نہیں ہیں۔ اب مغرب میں تاریخ نویسی کا کلاسیکی تصور بدل گیا ہے۔ اصل مورخ یہ

سمجھنے لگے ہیں کہ تاریخ نگاری واقعات کی کھتونی نہیں ہے اور نہ ہی سطحی معلومات کی تے، جس طرح بیسویں صدی میں فزکس مابعد الطبیعیات(METAPHYSICS) میں تبدیل ہو رہی ہے اسی طرح ہسٹری میٹاہسٹری(METAHISTORY)بنتی جارہی ہے۔ اچھی اور بڑی شاعری کی طرح، تاریخ میں بھی اصل حقیقت کبھی کبھی ماورائے سخن ہوتی ہے اور لفظ پرست نقاد اور ملاّ کی طرح لفظ پرست مورخ بھی ایک مُضحِک شبیہ (Comic Figure) بن جاتا ہے۔ بلاشبہ تاریخ کی اپنی ایک شریعت ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ اس کی طریقت بھی ہے۔ شریعت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہ ایک لفظ بامعنی ہے، مگر یہی سب کچھ نہیں، اس کے آگے بھی کچھ ہے، بلکہ بہت کچھ یا سب کچھ ہے۔ اسے آپ طریقت کہیں یا تصوف کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مگر ہے یہ بہت بڑی حقیقت۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تصوف جس تجربے یا حقیقت کے جس تجربے کو اپنا مرکز و محور بناتا ہے، وہ زندگی کا کلی تجربہ ہے، پوری حقیقت کا تجربہ ہے، پوری زندگی کا تجربہ ہے، پورے انسان کا تجربہ ہے۔ اس تجربے کے نقوش کے حوالے سے زندگی اور زمانے کی جو تصویر بنتی ہے، وہ زیادہ بھرپور، ہمہ جہت، ہمہ رنگ اور مادی حقائق سے کہیں زیادہ حقیقی ہوتی ہے۔ یہ تصویر ضیاء الدین برنی اور محمد قاسم فرشتہ کی بنائی ہوئی تصویروں سے کہیں زیادہ مکمل تصویر ہے، اور زندگی کی ایک سے زیادہ جہتوں پر محیط ہے، ہاں اس تصویر کے ساتھ ایک دشواری ہے جس کا مجھے تیرہویں اور چودھویں صدی کی تہذیب کی باز آفرینی کے عمل میں احساس ہوا ہے۔ اس دشواری کی اصل وجہ یہ ہے کہ متصوفانہ تجربہ، جس کی بنیاد پر ملفوظاتی ادب تخلیق ہوا تھا، اپنی مشمولیت (Inclusiveness) اور ہمہ گیری کے باوجود کبھی کبھی اتنا لطیف، پراسرار اور دروں بیں ہو جاتا ہے کہ اس کے پیغام یا معنی کو Decode کرنے میں طرح طرح کی مشکلیں پیش آتی ہیں، اس کا سبب غالباً یہ ہے کہ تصوف ایک ایسا تجربہ ہے جو اظہار کی سطح پر زبان کی ناکامی (Failure of Language) کا احساس دلاتا ہے اور تفہیم کو مکمل ہم آہنگی اور Initiation کے ساتھ مشروط کرتا ہے۔ اس تجربے کی تفہیم میں ہمارا روایتی علم کلام بس تھوڑی دور تک ساتھ دیتا ہے، طبیعی کائنات کی منطق بے بس نظر آتی ہے یا بے اثر ہو جاتی ہے۔ انسانوں کی طرح لفظوں کو بھی متصوفانہ تجربہ، (اور شاعری بھی یہی کرتی ہے)

زمان، مکان اور روایتی مناسبات کے جبر سے آزاد کراتا ہے اور لفظوں کی اس آزادی کو وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو زندگی میں ترک و آزادی کے راز سے واقف ہو۔ معاملہ دراصل یہ ہے کہ متصوفانہ تجربہ ایک حقیقت بے لفظ ہے۔ اس منزل پر لفظ مجبوری ہے، بیان کا عجز ہے۔ اسی لیے تصوف کا اپنا ایک الگ علم کلام ہے۔

اسے خواہ آپ وطنی تعصب کہیں یا کچھ اور مجھے زندگی کی ہر سنجیدہ پیچیدگی میں ایک ایسے شاعر کے شعر یاد آتے ہیں جسے سطح بیں لوگ غیر سنجیدہ شاعر سمجھتے ہیں۔ میری مراد اکبر الہ آبادی سے ہے۔ دیکھئے انہوں نے فلسفۂ شریعت اور تصوف کی کیسی گہری اور نکتہ رس تعبیر کی ہے، کہتے ہیں:

کوئی پوچھے اگر تفلسف کیا　　　کہہ دو اکبر کہ لفظ بے معنی
پوچھے کوئی اگر شریعت کیا　　　کہہ دو اکبر کہ لفظ با معنی
پوچھے کوئی کہ اگر تصوف کیا　　　کہہ دو اکبر کہ معنی بے لفظ

حضرت نظام الدین اولیاء اور سلسلۂ چشتیہ کے سارے بزرگ، فلسفے کی لغویت، شریعت کے کج فہم نمائندوں کی لفظ پرستی اور خدا اور بندے کے رشتے کو قانون کے ذریعہ منجمد کرنے کے عواقب اور نتائج سے اچھی طرح واقف تھے۔ وہ تقویٰ کو قانونی معاہدے سے زیادہ ایک تخلیقی جذبہ سمجھتے تھے۔ اسی لیے ان کی سرگزشت پڑھئے تو ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ان کے سارے مشن کا مقصد حسن خلق، عشق اور طاعت کے ذریعہ ایک ایسے مقام تک پہنچنا ہو جہاں بندگی دوستی معلوم ہونے لگتی ہے اور تدبیر الٰہی اور تقدیر الٰہی کا فرق مٹ سا جاتا ہے۔ شیخ شبلی کا قول ہے کہ "صوفی اس وقت صوفی ہوگا جب وہ سارے جہان کو اپنے بال بچے سمجھے گا۔" ہمارے صوفیاء کا مقصد ایسے لوگوں کی جماعت تیار کرنا تھا جو شخصی عبادتوں کے ذریعہ دل میں خلوص اور صفائی پیدا کرے اور اس خلوص اور صفائی کی روشنی سے دوسروں کو فیض پہنچائے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کا یہ بڑا کارنامہ ہے کہ انہوں نے طاعت کے تصور میں ایک ایسا باطنی انقلاب پیدا کیا جس کے ایک سرے پر خدا پرستی ہے تو دوسرے پر وسیع المشرب مردم نوازی یعنی ہیومانزم ہے۔ طاعت کے تصور کا یہی تفاعل ہے جس نے برصغیر ہند و پاک میں تصوف کو ہماری ثقافتی

زندگی کا Motor Force بنادیا۔ اس طرح ہمارا دین جو لفظ، قانون اور ریاست کے ہاتھوں اپنی تخلیقی قوت سے محروم ہوتا جارہا تھا، ایک مرتبہ پھر ایک ایسے نئے سماج یا نئی سماجی تنظیم کا منشور بن گیا جس میں نہ تو ترک دنیا سے پیدا ہونے والی مردم بیزاری ہے اور نہ ہی ایسی دنیا پرستی جو انسان کو جہان گندم وجو کا غلام بنا کر "سگ دنیا" بنادیتی ہے۔ فوائد الفوائد میں حضرت نظام الدین نے فرمایا تھا "طاعت لازم اور متعدی ہے۔ لازم طاعت وہ ہے جس کا نفع صرف کرنے والے کی ذات کو پہنچے اور یہ روزہ، نماز، حج، ورد اور تسبیح ہے۔ متعدی طاعت وہ ہے جس سے اوروں کو فائدہ پہنچے، اتفاق، شفقت، غیر کے حق میں مہربانی کرنا وغیرہ، اسے متعدی طاعت کہتے ہیں، اس کا ثواب بے شمار ہے۔ لازم طاعت میں اخلاص کا ہونا ضروری ہے تاکہ قبول ہو، لیکن متعدی خواہ کسی طرح کی جائے ثواب مل جاتا ہے۔" کسی شخص پر جب حقیقی دینی جذبہ غالب آجاتا ہے تو اس کی عبادت میں یہ شان پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ معبود میں گم ہو جاتا ہے۔ ایسی ہی عبادت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے حضرت نظام الدین اولیاء نے کہا تھا کہ جب نماز کے وقت دل میں دنیا کا خیال آجائے تو نماز از سر نو شروع کرنی چاہیے اور عاقبت کا خیال آجائے تو سجدۂ سہو بجالانا چاہئے لیکن وہ جذبہ دینی کامل نہیں ہوتا جس کا رخ صرف معبود کی طرف ہو۔ ترک دنیا کے بارے میں انہوں نے جو کچھ ارشاد فرمایا وہ بھی بڑا معنی خیز ہے اور رہبانی اخلاقیات کے مرکزی تصور پر، ایک ضرب کاری کی حیثیت رکھتا ہے، جو جسم و روح اور مادے اور روح کی گمراہ کن ثنویت پر مبنی ہے۔ دیکھئے ان کے خیال میں کس قدر اعتدال و توازن ہے کہ یہی اسلام کی بنیادی سرشت بھی ہے اور اس کا امتیاز بھی۔ حضرت نظام الدین اولیاء نے فرمایا "ترک دنیا یہ نہیں ہے کہ کوئی شخص کپڑے اتار کر برہنہ ہو جائے یا لنگوٹ باندھ کر بیٹھ جائے۔ ترک دنیا یہ ہے کہ وہ لباس بھی پہنے، کھانا بھی کھائے، البتہ اس کے پاس جو کچھ آئے اسے خرچ کرتا رہے، جمع نہ کرے، اس کی طرف راغب نہ ہو اور دل کو کسی چیز سے وابستہ نہ کرے۔"

"اس بات کو بار بار دہرانے کی ضرورت ہے کیوں کہ دنیا چھوڑنے کے معنی اب کچھ اور سمجھے جاتے ہیں اور اسی وجہ سے تصوف کے مسلک اور ہماری عام زندگی کے درمیان ایک غیریت پیدا ہو گئی ہے جس کو دور کیے بغیر ہم ان روایات سے کوئی فیض حاصل نہیں کرسکتے جو شاید

ہماری تہذیبی تاریخ کی سب سے قیمتی یادگاریں ہیں۔ ان روایات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ تصوف آزادی ہے اور جواں مردی ہے اور تکلف کا ترک کر دینا ہے۔ اور اس آزادی اور جواں مردی اور ترک تکلف کو، بہت سی اعلیٰ مثالوں کے ذریعہ، واضح کیا گیا ہے جو ہماری آنکھوں میں روشنی پیدا کر سکتی ہیں اور حوصلوں میں نئی جان ڈال سکتی ہیں۔ ہمیں ان پر غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ جذبۂ دینی کے لیے کتنا وسیع میدان چاہئے۔ مگر اسی کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ آسمان کی اس بجلی کو زمین پر اتار کر گھروں اور بستیوں میں اجالا کیا جا سکتا ہے۔ ہمارے صوفیوں کا اصول وہ حسن خلق ہے جس کا کامل نمونہ ہمارے رسول کا عمل تھا اور جسے کبھی کبھی اصل ایمان تک کہا گیا ہے۔ وہ اس سے مطمئن نہ تھے کہ ایک دینی نصب العین کتاب میں بند رہے۔ انہوں نے انفرادی طور پر اور آپس میں محبت للہ کا رشتہ قائم کر کے اجتماعی طور پر اسے برتا اور نئے بدلتے ہوئے حالات میں عمل کے ذریعہ اصول کی تکمیل کی۔" (پروفیسر محمد مجیب)

حضرت نظام الدین اولیاء اور ان کے خلفاء نے اپنے رشد وہدایت اور خانقاہی نظام کے ذریعہ ایک نئے معاشرے اور ایک نئی ثقافت کی تعمیر کا کام انجام دیا اور یہ کام اُنھوں نے ایک ایسی ثقافت، ایسی ریاست اور ایک ایسے معاشرے میں انجام دیا جو اخلاقی، دینی، سماجی اور سیاسی اعتبار سے وقت کے ایک سرکش دھارے کی زد پر تھا، کبھی سیاسی استحکام نصیب ہو جاتا تو اخلاقی اور روحانی زندگی خطرے میں پڑ جاتی، مادی امارت حاصل ہو جاتی تو انسان کا باطن نادار ہونے لگتا، ملک کو ہمہ وقت اندر اور باہر سے خطرے لاحق رہتے۔ شہر دہلی کی فصیلیں مغلوں کے خوف سے کانپتی اور اپنا رنگ بدلتی رہتی تھیں۔ خوف اور عدم تحفظ کا ایک ظلمت آثار احساس ذہنوں پر سایہ کئے رہتا تھا۔ حکمرانوں کے لیے ان کا دربار عشرت کدہ بھی تھا اور سازش کدہ بھی۔ اس وقت امراء کا طبقہ دراصل حکمراں طبقہ تھا، اس طبقے کے افراد سلطان کے خلاف سازشیں کرتے، شورشیں برپا کرتے اور عوام کا استحصال کرتے، خود بادشاہوں کے گھرانے کے افراد ایک دوسرے پر اعتماد نہیں کرتے تھے، ہر شخص موقع کی تاک میں رہتا تھا کہ کب زمام کار اپنے ہاتھوں میں سنبھال لے۔ بے اعتمادی کا عالم یہ تھا کہ باپ بیٹے پر اور بیٹا باپ پر اعتماد نہیں کر سکتا تھا۔ عسکری طاقت اور جاسوسی کے سہارے حکومتیں چلتی تھیں۔ امراء اور سلاطین کے

لیے اسلام اور اس کی اپنی ثقافت کے اصول صرف علامتی حیثیت رکھتے تھے۔ علاء الدین خلجی نے شراب پر جو پابندی عائد کی تھی اس کے پیچھے اسلامی حکم کے نفاذ کا جذبہ نہیں تھا بلکہ اس کا اصل محرک خوف کا جذبہ تھا۔ امراء شراب کی محفلیں جماتے اور ان محفلوں میں سلطان کے خلاف سازشیں کرتے۔ اس خطرے کے پیش نظر یہی نہیں کہ علاء الدین خلجی نے شراب نوشی کی ممانعت کی، اس نے یہ حکم بھی دیا کہ امراء بغیر سلطان کی اجازت نہ تو آپس میں ملیں اور نہ قرابت داری کریں۔ اس کی وجہ برنی نے یہ بتائی ہے کہ سلطان کو خوف تھا کہ امراء اور بڑے حکام ان قرابت داریوں کی وجہ سے ایک دوسرے کو حکومت کے خلاف بغاوتوں اور سازشوں پر اکساتے بھی ہیں اور ایک دوسرے کا ساتھ بھی دیتے ہیں۔ اس دربار سے امراء کے علاوہ علماء بھی وابستہ ہیں، مگر حکومت کے معاملات میں سلطان ان کی ایک نہیں سنتے۔ ہاں، ان سے اپنی بہت سی نامشروع حرکتوں کے جواز کی سند مانگتے اور پاتے ہیں۔ علماء منصب قضا پر مامور ہیں، کبھی کبھی بادشاہ مشورہ طلب ہوتا ہے تو ان میں سے بعض ہمت کر کے سچی بات بھی کہہ دیتے ہیں، مگر ایسی باتوں کا بادشاہ پر کوئی اثر نہیں ہوتا، اس دور میں حق بات کہنے والے علماء کم ہیں۔ اس عہد کے بعض علماء ریاستی اقتدار سے اختلاف ضرور کرتے ہیں اور درباری علماء سے بیزاری کا اظہار بھی کرتے ہیں کہ وہ خدا سے زیادہ حکومت وقت کے وفادار ہیں، وہ ریاست سے اس وجہ سے ناآسودہ ہیں کہ اس کا سارا نظام اسلامی شریعت کے منافی ہے۔ کبھی کبھی سلطان دربار سے وابستہ علماء سے، مشائخ کے بڑھتے ہوئے اثرات کو کم یا کمزور کرنے کا کام بھی لے لیتا ہے، کبھی کبھی علماء اور مشائخ کی کشمکش بھی دبے پاؤں دربار میں مخل ہو جاتی ہے، کبھی سجدۂ تعظیمی کے مسئلے پر بحث ہوتی ہے اور کبھی سماع زیر بحث آتا ہے، بعض اوقات مناظرہ بازی کی نوبت آجاتی ہے، ان سب باتوں کے ساتھ ساتھ دربار کی اخلاقی زندگی شراب و سازش سے گراں بار ہے اور اخلاقی انحطاط کی ایک سڑتی ہوئی علامت۔ بعض حکمراں اور امراء عدم تحفظ کے احساس کے زیر اثر مشائخ سے بھی تعلق رکھتے ہیں، بالکل اس طرح جیسے آج کی سیاسی زندگی میں جوتشیوں کا عمل دخل ہے۔ سلطان المشائخ حضرت نظام الدین نے کم از کم سات اچھے اور برے بادشاہوں کی حکومت دیکھی، سازشوں، بغاوتوں اور خوں ریزیوں کے کتنے ہی مناظر انہوں نے انسانی

درد مندی سے اپنی چھلکتی ہوئی آنکھوں سے اسی دلّی میں دیکھے۔

اس ثقافت میں یا اس تہذیبی صورت حال میں حضرت نظام الدین اولیاء نے بابا فرید گنج شکر سے خلافت پانے کے بعد اپنے تہذیبی مشن کا کام جو دراصل خواجہ معین الدین اجمیری سے شروع ہوا تھا، انجام دیا۔ ایک مکمل اور بھرپور ذہنی اور روحانی تربیت کے بعد انہوں نے بدایوں میں فقہ، حدیث اور شیخ شہاب الدین سہروردی کی کتاب عوارف المعارف کا مطالعہ کیا۔ ۱۲۵۷ء میں انہوں نے حضرت فرید الدین گنج شکر سے ملاقات کی۔ تیسری ملاقات کے بعد حضرت نے انہیں سند خلافت عطا فرمائی۔ اگرچہ انہوں نے اپنی روحانی طاقت سات خلفاء میں منتقل کی تھی مگر ان میں حضرت جمال ہانسوی اور حضرت نظام کو خصوصی امتیاز حاصل ہے۔ بابا صاحب نے سلسلہ چشتیہ کے آداب، اقدار اور روایات سے انہیں آگاہ کیا اور ان کے لیے دعا کی کہ 'خدا تمہیں درد دے'، اور انہیں نصیحت کی کہ مناجات میں خدا سے تین چیزیں مانگا کرو "وقت خوش، آب دیدہ و راحت دل۔" اللہ تعالیٰ سے حضرت نظام الدین کو تینوں چیزیں وافر طور پر ارزانی ہوئیں اور انہیں کے سہارے انہوں نے غیاث پورہ میں خانقاہ اور عبادت خانے کی تعمیر کرائی۔ سیر العارفین میں لکھا ہے کہ انہوں نے غیاث پورہ میں اپنی خانقاہ میں اقامت اختیار کی تو زندگی بڑے فقر و فاقہ کے عالم میں گزرتی تھی۔ سب سے پہلے جن مریدوں نے آپ کی خدمت میں درجات حاصل کئے ان میں مولانا برہان الدین غریب اور مولانا کمال الدین ہٹنی تھے۔ وہ خانقاہ میں مشغول ریاضت تھے کہ ایک دفعہ چار روز گزر گئے اور کوئی چیز ایسی نہیں آئی جس سے روزہ افطار کیا جاسکے۔ اتفاق سے ایک بڑھیا آدھ سیر آٹا لے آئی، وہ ہنڈیا میں ابالا جا رہا تھا کہ ایک کمبل پوش فقیر آیا۔ جو کچھ موجود تھا حضرت نظام الدین نے اس کے سامنے رکھ دیا۔ اس درویش نے سب کچھ کھا کر ہنڈیا زمین پر دے ماری اور کہا "درویش نظام الدین، حضرت فرید الدین گنج شکر نے تم کو نعمت باطنی عنایت کی ہے لیکن تمہارے فقر ظاہری کی دیگ کو میں نے توڑ دیا۔"

نہیں معلوم اس واقعے میں کتنی صداقت ہے لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس زمانے میں حضرت کی ظاہری حالت میں نمایاں فرق آگیا اور فتوح اور ارادت مندوں کی وہ

کثرت ہوئی کہ

جیسے کعبے میں دعاؤں کا ہجوم

ہر روز ہزاروں کی نذر و نیاز آتی لیکن اسے آپ فوراً خرچ کر دیتے اور کوئی حاجت منداس در سے نامراد نہ جاتا۔ سیرت نظامی میں درج ہے کہ تین ہزار علماء و فضلاء علاوہ طالب علموں اور حافظوں کے اور دو سو قوال ہمیشہ آپ کی سرکار سے فیض پاتے تھے۔ خانقاہ میں جو نظام رائج تھا اس سے مجھے کبھی کبھی یہ خیال آتا ہے گویا یہ خانقاہ سے زیادہ ایک کیمون (Commune) ہو۔ فتوح کی تقسیم میں جیسی وسعت، وسیع تر مردم نوازی اور بسیط دردمندی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت کی خانقاہ صرف عبادت خانہ نہ تھی بلکہ ایک فلاحی ریاست اصغر (Mini-Welfare State) تھی۔ ہر ثقافت کی بنیاد کسی نہ کسی خواب پر ہوتی ہے۔ سلطان المشائخ حضرت نظام الدین جس ریاست کے بانی اور سلطان تھے اور جس میں حکومت المشائخ یعنی Hageocracy کی مردم نوازی، دردمندی اور تالیف قلوب سے لے کر عبادت اور تزکیہ نفس کے ذریعہ تصنیف شخصیت کی بے پناہ صلاحیت تھی اس کی اساس ایک خواب یا رویا پر تھی۔ حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کو خواب میں ایک کتاب دکھائی گئی تھی جو ان کی سلطنت کے آئین کا کلیدی اعلان تھا۔ اس میں درج تھا کہ "جہاں تک ہو سکے شکستہ دلوں کی دلداری کرو۔" چناں چہ اس دلداری میں کسی قسم کا طبقاتی یا مذہبی امتیاز نہیں تھا۔ ان کی فلاحی ریاست سے جہاں ایک طرف طبقۂ ملوک و امراء کے دل شکستہ لوگ فیض پاتے تھے، وہیں دوسری طرف دنیاوی سلاطین کے نظر انداز کیے ہوئے عوام بلا تخصیص مذہب و ملت تسلی و تسکین کا سامان حاصل کرتے تھے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کی متوازی ریاست میں سارے انسانوں کو شیخ شبلی کے لفظوں میں ایک خاندان کا فرد سمجھا جاتا تھا اور یہاں چشتیہ سلسلے کے بانی شیخ معین الدین اجمیری کے کئی اقوال نصاب عمل یا اس ریاست کے دستور اساسی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ شیخ معین الدین چشتی نے فرمایا تھا کہ "جو شخص قیامت کے دن محفوظ رہنا چاہتا ہے اسے یہ طاعت کرنی چاہیے، جس سے بہتر اس دنیا میں کوئی طاعت نہیں ہے۔" لوگوں نے اس طاعت کے بارے میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا "مصیبت زدہ کی پکار کا جواب دینا، بے بسوں کی ضرورتیں پوری

کرنا، بھوکوں کو کھانا کھلانا۔" انہیں کا یہ قول بھی ہے کہ "اگر کسی میں یہ تین خوبیاں ہوں تو سمجھو خدا اسے دوست رکھتا ہے: اول دریا کی سی فیاضی، دوم آفتاب کی سی خیر خواہی، سوم زمین کی سی مہمان نوازی۔" انہیں کا قول یہ بھی ہے کہ "جس شخص کا غم اور جس کی جد و جہد کا محرک لوگوں کے غموں اور امنگوں سے اخذ کیا گیا ہو وہ صحیح معنوں میں توکل پر عمل کرتا ہے۔" اس آئین پر عمل کر کے ایک روحانی ریاست اور ثقافت کی تعمیر و تشکیل کا کام حضرت نظام الدین اولیاء نے انجام دیا، یہ ثقافت دنیادار اور اہل شریعت کی ثقافت کی یبوست، خشونت اور خشم ناک لفظ پرستی پر قائم نہ تھی اور نہ ہی اس میں سلاطین دہلی کی تخلیق کردہ ثقافت کی شقاوت، سفاکی، درشتی، آخرت فراموش عیش کوشی، گناہوں سے گراں باری، سنگ دلی اور انسانی شرف وسعادت کے اصولوں سے بے نیازی ملتی ہے۔ لفظ پرست شریعت کی موعود ثقافت اور سلطان کی موجود ثقافت کے مقابلے میں سلطان المشائخ نظام اولیاء نے جس ثقافت کی تخلیق کی اس میں تقویٰ ایک تخلیقی قوت ہے، بندگی، دوستی ہے اور جذبہ دینی اپنی وسعت میں آفاق گیر ہے۔ اس ثقافت کے تناظر میں معاصر ثقافت اخلاقی اور روحانی اعتبار سے چھوٹی اور پست قد معلوم ہوتی ہے اور تخلیقی اعتبار سے بے ثمر، بے فیض اور بنجر۔ حضرت نظام الدین اولیاء جانتے تھے کہ ادنیٰ چیز کو ترک کر کے اعلیٰ چیز ہاتھ آتی ہے اور وہ اس نکتے سے بھی آگاہ تھے کہ ادنیٰ چیزیں اعلیٰ چیزوں سے خوف کھاتی ہیں اور انہیں مٹانے کے درپے رہتی ہیں۔ حضرت نظام الدین اولیاء اور ان کے ثقافتی نظام کی جو مخالفت حکومت وقت اور علماء سو کی طرف سے ہوئی اس کا محرک ادنیٰ کا اعلیٰ سے خوف تھا۔ روح کی اس وجد آفریں ثقافت کے پیچھے جو بسیط، گہرا اور ہمہ گیر متصوفانہ تجربہ تھا آج اس کی بازیافت کی صورت یہی ہے کہ ہم اپنے عہد میں بھی جو کم انحطاط زدہ اور عبوری نہیں ہے، ایک ایسی روحانی اور اخلاقی ثقافت کا منصوبہ بنائیں جو حضرت نظام الدین اولیاء کی بنائی ہوئی ثقافت کی طرح ایک حقیقت بے لفظ کی زندہ اور عملی تفسیر ہو۔

(اپریل ۱۹۸۵ء)

سید ابوالحسن علی ندوی

مسلمانوں کے مسائل و جذبات
افہام و تفہیم کی ضرورت

(٤ مئی ٨٦ء کو حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے نئی دھلی میں ایك مخصوص مجمع میں دانشوروں اور صحافیوں سے تبادلہ خیال کیا تھا اور بے تکلفانہ ماحول میں گفتگو کے نتیجہ خیز اثرات کی طرف توجہ دلائی تھی۔ اس موقع پر مولانا نے مسلمانوں کے بعض مسائل اور ان کے جذبات کی بڑی اچھی اور موثر ترجمانی کی تھی۔ انھوں نے اپنے کلیدی خطبہ مںں جو کچھ فرمایا تھا اسے کل ھند مجلس استحکام ویکجھتی، لکھنو نے کتابچہ کی صورت میں چھاپ دیا ھے۔ ھم اسی سے مولانا کے چند اھم اقتباسات شائع کررھے ھیں.........مدیر)

ہندستان میں تقریباً ایک ہزار برس سے ہندو، مسلمان اکٹھے رہتے ہیں، شہروں، قصبات، دیہاتوں اور محلوں میں ان کی ملی جلی آبادی اور مشترک سکونت ہے، بازاروں، منڈیوں، تعلیمی مرکزوں، کچہریوں، دفتروں اور اب سو برس سے زیادہ عرصہ ہو رہا ہے کہ سیاسی تحریکات، سماجی کاموں، اسٹیشن اور ڈاک خانوں، ریلوں اور بسوں میں ان کو ایک دوسرے سے ملنے جلنے اور ایک دوسرے کو جاننے پہچاننے کے مواقع آسانی سے میسر ہیں۔

لیکن یہ دنیا کا حیرت انگیز واقعہ، اور ایک طرح کی پہیلی ہے، جس کا بوجھنا آسان نہیں کہ عام طور پر ایک کو دوسرے کے مذہبی عقائد، تہذیب معاشرت، طور طریق اور قومی خصوصیات سے قریب قریب اتنی بیگانگی اور اجنبیت ہے، جیسی پرانے زمانے میں اکثر دو ملکوں کے باشندوں کے درمیان ہوا کرتی تھی، ہر ایک کی معلومات دوسرے کے متعلق ناقص، سطحی، سرسری اور زیادہ تر سنی سنائی باتوں اور قیاسات و تخیلات پر مبنی ہیں، ہر فرقہ دوسرے فرقے کے بارے میں بہت سی شدید غلط فہمیوں میں مبتلا، اور بعض اوقات منافرت انگیز لٹریچر، سیاسی پروپیگنڈے، زہر آلود اور رنگ آمیز تاریخ، نصاب کی کتابوں اور بے تحقیق داستانوں اور کہانیوں کی بنا پر اپنے ذہن و دماغ میں اس کی ایک غلط اور مکروہ تصویر قائم کئے ہوئے ہے، ایک فرقے کے کٹر اور متعصب نہیں بلکہ نیک دل اور سادہ طبیعت افراد سے اگر دوسرے فرقے کے بنیادی عقائد، مراسم اور معاشرت کے اصولوں کے متعلق دریافت کیا جائے تو وہ یا تو لاعلمی کا اظہار کریں گے یا ایسے جوابات دیں گے جن سے ایک واقف آدمی کو بے اختیار ہنسی آجائے گی۔ راقم سطور کو جو بکثرت سفر کرتا ہے اور ریلوں اور بسوں میں ہر طبقہ اور ہر سطح کے لوگوں سے اس کا بکثرت ملنا جلنا ہوتا ہے، بارہا اس کا تجربہ ہوا۔

لیکن یہ ہنسی کی بات نہیں، رونے کا مقام ہے کہ سیکڑوں برس سے ساتھ رہنے کے باوجود ہم ایک دوسرے سے اتنے ناواقف ہیں، اس کی ذمہ داری تنہا ایک فرقے پر نہیں، سب پر ہے اور خاص طور پر مذہبی، سماجی کام کرنے والوں، اپنے ملک سے سچی محبت رکھنے والوں اور انسانیت دوستوں پر ہے کہ انہوں نے ایک کو دوسرے سے صحیح طور پر واقف کرانے کی کوئی سنجیدہ کوشش نہیں کی، یا کی تو ناکافی۔

مہذب دنیا میں اب یہ اصول تسلیم کر لیا گیا ہے کہ محبت، احترام و اعتماد اور امن و سکون کے ساتھ رہنے اور نیک مقاصد کے لئے ایک دوسرے سے تعاون اور اشتراک عمل کرنے کے لئے ایک دوسرے سے متعلق صحیح معلومات حاصل کرنا ضروری ہے۔ آبادی کے ہر عنصر، اور ملک کے ہر فرقے اور ہر گروہ کو معلوم ہونا چاہیے کہ دوسرا عنصر، دوسرا فرقہ اور گروہ کن اصولوں پر عقیدہ رکھتا ہے، کن ضابطوں کا اپنے کو پابند اور ان کو اپنے لئے ضروری سمجھتا ہے، اس

کی تہذیب و معاشرت کا خاص رنگ کیا ہے؟ اس کو زندگی کی کون سی قدریں عزیز ہیں؟ اس کو قلبی سکون اور پُر از اعتماد زندگی گزارنے کے لئے کیا چیزیں درکار ہیں؟ کون سے عقائد و مقاصد اس کو جان سے زیادہ عزیز اور اولاد سے زیادہ پیارے ہیں؟ ہمیں اس سے گفتگو کرنے میں، اس کے ساتھ خوشی اور مسرت کے ساتھ وقت گزارنے میں کن جذبات واحساسات کا لحاظ رکھنا چاہیئے، بقائے باہم کے لئے (جو شائستہ اور پُر سکون زندگی کا مانا ہوا اصول ہے) شرط اولین ہے کہ ضروری حد تک واقفیت حاصل ہو۔

اس صورت حال کا نقصان ہندوؤں، مسلمانوں کو یکساں اور نتیجے کے طور پر ہندستان کو، بلکہ بالآخر انسانیت کو پہنچ رہا ہے۔ ملک کے فرقوں کے درمیان بڑی بڑی خلیجیں قائم ہیں، دلوں میں تلخیاں اور دماغوں میں شکوک ہیں، محبت والفت کے ساتھ رہنے، ہنسنے بولنے، زندگی کا لطف اٹھانے اور ایک دوسرے پر اعتماد اور ایک دوسرے کی تہذیب اور مسلک کے احترام کی دولت سے (جو زندگی کا حسن ورونق اور خدا کی ایک بے بہا نعمت ہے) مجموعی طور پر یہ ملک محروم ہے، اور اس کا نتیجہ ہے کہ بعض فرقوں، اور (اس کے کہنے میں کوئی خوف اور حرج نہیں کہ) خاص طور پر مسلمانوں کی بہترین صلاحتیں اور توانائی اپنی صفائی اور مدافعت اور اپنے مذہب، تہذیب اور زبان کی حفاظت میں صرف ہو رہی ہے، اور ان کی وہ توانائیاں جو ان کو قدرتی طور پر ورثہ میں ملی ہیں، اور جنہوں نے ماضی میں، زندگی کے مختلف شعبوں میں، اور فلسفہ و تصوف سے لے کر فن تعمیر اور فنون لطیفہ تک، اور مملکت کے نظم ونسق سے لے کر خدمت خلق کے میدانوں تک، اپنے روشن اور لافانی نقوش چھوڑے ہیں، ابھی اس ملک کی تعمیر وترقی میں، اور اس کے استحکام و آراستگی میں اس طرح صرف نہیں ہو رہی ہیں جیسی صرف ہونی چاہئیں۔ نفسیاتی طور پر ان کے لئے یہ اطمینان ضروری ہے کہ وہ صحیح طور پر سمجھے جاتے ہیں، ان کو اعتماد اور احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، ان کو شک وحقارت اور بے گانگی واجنبیت کی نظر سے نہیں دیکھا جاتا۔

مسلمانوں کی بنیادی خصوصیتیں

اب میں آپ کی اجازت سے مسلمانوں کی چند بنیادی خصوصیات کا تذکرہ کروں گا جن

کا جاننا اور جن کا لحاظ رکھنا ان کے ہر مسئلہ کے سمجھنے اور اس کے حل کرنے کے سلسلہ میں ضروری ہے۔

معین عقیدہ اور مستقل دین و شریعت

دنیا کے تمام مسلمانوں (اور ہندستان کے مسلمان بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں) کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے ملی وجود کی بنیاد ایک معین عقیدہ اور ایک مستقل دین و شریعت پر ہے جس کو اختصاراً مذہب (۱) کہتے ہیں، (اگرچہ اس سے اس کا صحیح مفہوم ادا نہیں ہوتا، اور وہ لفظی اشتراک کی وجہ سے بہت سی غلط فہمیاں اور التباس پیدا کر دیتا ہے)، اسی لئے ان کا ملی نام، اور عالمگیر لقب کسی نسل، خاندان، دینی پیشوا، بانی مذہب اور ملک کے بجائے ایک ایسے لفظ سے مشتق ہے، جو ایک معین عقیدے اور رویے کو ظاہر کرتا ہے۔ دنیا کی عام مذہبی قومیں عام طور پر اپنے اپنے دینی پیشواؤں، بانیان مذاہب، پیغمبروں، ملکوں یا نسلوں کی طرف منسوب ہیں، اور ان کے نام انہیں شخصیتوں یا انہیں نسلوں اور ملکوں کے نام سے مشتق ہیں۔

لیکن مسلمانوں کی نسبت جن کو قرآن شریف اور تمام مذہبی کتابوں اور تاریخوں اور ادبیات میں "مسلمون" اور "امت مسلمہ" کے لقب سے یاد کیا گیا ہے، اور اب بھی دنیا کے ہر گوشے میں وہ "مسلم" کے لقب سے جانے پہچانے جاتے ہیں، لفظ اسلام کی جس کے معنی خدا کی بادشاہی کے سامنے سر تسلیم خم کر دیتا ہے، جو ایک مستقل فیصلہ، ایک معین رویہ، طرز حیات او۔ مسلک زندگی ہے۔ وہ باوجود اپنے پیغمبر سے شدید تعلق کے بحیثیت قوم کے محمدی نہیں کہلاتے، ہندستان میں پہلی مرتبہ انگریزوں نے ان کو محمڈن اور ان کے قانون کو محمڈن لا کے نام سے موسوم کیا، لیکن ان لوگوں نے جو اسلام کی روح سے واقف تھے، اس پر اعتراض کیا، اور اپنے لئے اسی قدیم لقب "مسلم" کو ترجیح دی، اور ان اداروں کو جن کا نام انگریزوں کے ابتدائی دور حکومت میں محمڈن کالج یا محمڈن کانفرنس پڑ گیا تھا، مسلم سے تبدیل کر دیا۔ (۲)

اسی بنا پر "عقیدہ" اور "دین و شریعت" مسلمانوں کے پورے نظام زندگی اور ان کی تہذیب و معاشرت میں بنیادی اہمیت رکھتے ہیں، اور وہ قدرتی طور پر ان کے معاملے میں غیر معلولی طریقہ پر ذکی الحس واقع ہوئے ہیں، ان کے انفرادی اور قومی مسائل پر غور کرنے،

نیز قانون سازی، دستور اور آئین، حتیٰ کہ معاشرتی اور اخلاقی امور میں اس بنیادی حقیقت کو پیش نظر رکھنے کی ضرورت ہے۔

دینی تسلسل اور اپنی اولاد و نسل کی دینی تعلیم کی اہمیت کی وجہ

اس متعین عقیدہ اور دین و شریعت سے وابستگی اور اس کو اپنی اخروی نجات اور دنیوی سعادت کا ذریعہ سمجھنے کا قدرتی و فطری نتیجہ ہے کہ وہ اس کو اپنی اولاد اور آئندہ نسلوں تک منتقل کرنا اور اس اعتقادی و دینی تسلسل کو برقرار رکھنا ضروری سمجھتے ہیں، اور اس بارے میں (وہ چاہے جس تاریخی دور یا جغرافیائی مقام میں ہوں) وہ کسی طرح کی رکاوٹ یا مداخلت پسند نہیں کرتے کہ یہ نہ صرف اس عقیدے اور دین کی تعلیم کا تقاضا ہے (قرآن مجید میں کہا گیا ہے یا ایھا الذین اٰمنوا قوا انفسکم و اھلیکم ناراً (۳) "اپنی جانوں اور افراد خاندان کو دوزخ کی آگ سے بچاؤ" اور حدیث میں ہے کہ "تم میں سے ہر ایک اپنے زیر دستوں اور زیر تربیت و زیر اثر لوگوں کا ذمہ دار ہے") بلکہ یہ اولاد اور اپنے وارثوں سے سچی محبت کا بھی تقاضا ہے، اور ہر قوم کا فطری حق ہے کہ آدمی جو اپنے لئے پسند کرتا ہے، وہ اپنی عزیز اولاد و افراد خاندان کے لئے بھی پسند کرے۔

اس بنا پر مسلمان جس ملک، جس ماحول میں رہیں وہ اپنی آئندہ نسل تک اپنے عقائد و خصائص منتقل کر سکنے اور بقدر ضرورت اس کا انتظام و تحفظ کر سکنے کی آزادی کو ضروری سمجھتے ہیں، اور اس کی عدم موجودگی اور اس کی ضمانت و آزادی نہ ہونے کی صورت میں وہ اپنے کو حقیقی طور پر ملک کا آزاد اور باعزت شہری سمجھنے سے قاصر ہیں، اس دینی تعلیم کی آزادی اور بنیادی عقائد کے تحفظ نہ ہونے کی صورت میں ان کو ایسی ہی بے چینی محسوس ہوتی ہے، جیسی مچھلی کو پانی سے نکال کر خشکی پر ڈال دینے یا انسان کو سانس لینے کے لئے ہوا سے محروم کر دینے سے ہوتی ہے۔ میں اس موقع پر بے تکلف یہ بھی عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ مسلمان کے لئے دین و مذہب سے محرومی یا اس کی تبدیلی کا مفہوم ایسا وحشت ناک تصور ہے جو میرے محدود علم میں کسی مذہب یا تہذیب میں نہیں ہے۔

یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ مسلمان نہ صرف سیکولر حکومت کا مفہوم اور اس کے فرائض

اور دائرہ کار سے واقف ہیں، بلکہ اس کی قدر اور تائید بھی کرتے ہیں اور اس کو ہندستان جیسے کثیر المذاہب اور رنگا رنگی تہذیب و ثقافت رکھنے والے ملک کے لئے موزوں ترین طریق حکومت اور پالیسی سمجھتے ہیں، اس لئے وہ یہ ذمے داری حکومت پر عائد نہیں کرتے کہ وہ ان کے بچوں کی مذہبی تعلیم کا انتظام کرے۔ وہ صرف دو چیزیں چاہتے ہیں، ایک یہ کہ ان کو اس مذہبی تعلیم کا رضاکارانہ نظام قائم کرنے سے روکا نہ جائے، اور اس میں قانونی وانتظامی دقتیں نہ پیدا کی جائیں، دوسرے سرکاری مدارس میں ایسی تعلیم مذہبی عقائد ورسوم اور روایات کی شکل میں نہ دی جائے، جس سے کسی ایک مذہب کے عقائد و مسلمات کی تبلیغ ہوتی ہو، یا ان کے بنیادی عقیدۂ توحید ورسالت کی تردید اور بیخ کنی ہوتی ہو۔

دوسرے درجہ میں ان کو اپنی وہ زبان بھی عزیز ہے اور اس کو باقی رکھنا چاہتے ہیں جس میں ان کا سب سے بڑا مذہبی، تہذیبی اور ثقافتی سرمایہ ہے، میری مراد اردو سے ہے، جس سے رشتہ منقطع ہو جانے سے وہ تہذیبی خلا پیدا ہو جاتا ہے جس کی کوئی باشعور قوم اجازت نہیں دے سکتی۔ یہ حقیقت ہے کہ اب کسی کتب خانے یا کتابی ذخیرے کو نذر آتش کر دینے اور برباد کر دینے کی ضرورت نہیں، صرف رسم الخط بدل دینا کافی ہے، اس قوم کا رشتہ اپنے ماضی سے، اپنی تہذیب سے اور اگر اس میں مذہبی سرمایہ ہے تو مذہب سے خود بخود منقطع ہو جائے گا، اس لئے مسلمان اپنے ملی وجود اور تشخص کو برقرار رکھنے کے لئے اردو زبان کی بقا اور اس کے پڑھنے اور سیکھنے کے مواقع کے باقی رہنے اور (حکومت کی سطح پر) اس کی تعلیم کی سہولت کو ضروری سمجھتے ہیں، اور اس کے لئے جدو جہد کر رہے ہیں، اور حکومت اور سرکاری نظام تعلیم سے اس بارے میں ضروری حد تک تعاون وامداد کا مطالبہ کرتے ہیں۔

مسلم پرسنل لا کی اہمیت کی وجہ

اسی طرح یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ ان چند قوانین کو مستثنیٰ کر کے جو مقامی رواج، عرف Convention یا جاگیر دارانہ نظام کے اثر سے مسلمانوں نے اختیار کئے اور ان کو انگریزی دور میں محمڈن لا میں شامل کر دیا گیا، ان کے شخصی اور عائلی قانون (پرسنل لا) کا اصل اور بنیادی حصہ قرآن شریف سے ماخوذ ہے، اور اس کی تفصیلات و جزئیات اور تشریحات

حدیث وفقہ پر مبنی ہیں۔

ان میں کچھ حصہ ایسی وضاحت وقطعیت کے ساتھ قرآن مجید میں آیا ہے، یا وہ ایسے تواتر کے ساتھ ثابت اور ایسے تسلسل کے ساتھ اس پر عمل رہا ہے، یا اس پر علماء کا ایسا اجماع ہو چکا ہے کہ اس کا انکار کرنے والا اب اصولی و قانونی لحاظ سے دائرہ اسلام سے خارج سمجھا جائے گا، اور خواہ اس کی تشریح اور عملی تطبیق (Application) میں کتنا ہی زمانے کا لحاظ کیا جائے، اس میں تغیر و تبدل اور ترمیم کا کوئی سوال نہیں، اس معاملے میں کسی مسلم اکثریت کے ملک کی نمایندہ حکومت اور مجلس قانون ساز کو بھی کسی تبدیلی کا اختیار نہیں اور بالفرض اگر ایسا کیا گیا یا کرنے کا ارادہ ہے تو یہ ایک تحریف کا عمل اور مداخلت فی الدین کے مرادف ہے۔ البتہ جو تمدنی مسائل اجتہادی ہیں، ان کے بارے میں کوئی نص قرآنی (قرآن کا صریح حکم) یا قطعی حدیث نہیں ہے، مسلم دانشوروں اور ماہرین فقہ (جو مسائل کے استنباط کی اہلیت رکھتے ہیں) ضروری بحث و نظر کے بعد مقاصد و اصول دین اور جدید حالات و تغیرات کی رعایت کرتے ہوئے، ان کو وقت اور عملی زندگی سے ہم آہنگ بنا سکتے ہیں، اور یہ عمل تاریخ اسلام کے ہر دور میں جاری رہا ہے، اور اس کا اتنا بڑا ذخیرہ مسلمانوں کے پاس (فقہ و فتاویٰ کی شکل میں) موجود ہے، جس کی نظیر کسی دوسری ملت کے پاس ہمارے علم میں نہیں ہے۔

مسلمانوں کا اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق

ان کی دوسری خصوصیت ان کا اپنے پیغمبر سے گہرا تعلق ہے، ان کے یہاں پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حیثیت محض ایک بڑے انسان، قابل تعظیم شخصیت اور مذہبی پیشوا کی نہیں، ان کا تعلق آپ کی ذات کے ساتھ اس سے کچھ زیادہ، اور اس سے کچھ مختلف ہے۔ جہاں تک آپ کی عظمت کا تعلق ہے، اس کو اس مشہور مصرعے سے زیادہ بہتر طریقے پر ادا نہیں کیا جا سکتا کہ:

بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

ان کو آپ کے بارے میں تمام مشرکانہ خیالات اور اس غلو و مبالغہ سے بھی روکا گیا ہے، جو بعض پیغمبروں کی امتوں نے اپنے پیغمبر کے متعلق روا رکھا ہے، ایک صحیح حدیث میں

صاف طریقہ پر آیا ہے کہ "مجھے میری حد سے نہ بڑھانا، اور میرے بارے میں اس مبالغہ سے کام نہ لینا جو عیسائیوں نے اپنے پیغمبروں کے بارے میں روا رکھا ہے، کہنا ہو تو یوں کہنا کہ "خدا کا بندہ اور خدا کا رسول۔"

لیکن اس معتدل عقیدے اور تعظیم کے ساتھ مسلمانوں کو اپنے پیغمبر کے ساتھ وہ جذباتی لگاؤ، وہ قلبی ربط و تعلق ہے، جو ہمارے محدود علم و مطالعہ میں کسی قوم وملت میں اپنے پیغمبر کے ساتھ نہیں پایا جاتا، یہ کہنا صحیح ہوگا کہ ان میں اکثر افراد آپ کو اپنے والدین، اولاد اور جان سے زیادہ عزیز رکھتے ہیں، اور آپ کے ناموس مبارک کی حفاظت اپنا فریضہ جانتے ہیں، وہ کسی وقت بھی ناموس مبارک پر آنچ آنے تک کو برداشت نہیں کر سکتے، وہ اس معاملے میں اتنے جذباتی اور حساس واقع ہوئے ہیں کہ ایسے نامبارک موقع پر وہ بے قابو ہو جاتے ہیں، اور اپنی زندگیوں کو قربان کر دینے سے بھی نہیں ہچکچاتے۔ ہر دور میں اس بیان کی صداقت کے لئے واقعات اور دلائل ملیں گے، آج بھی آپ کا نام، آپ کا ناموس، آپ کا شہر، آپ کا کلام، آپؐ سے نسبت رکھنے والی چیزیں مسلمانوں کے لئے محبوب ترین اشیاء ہیں، اور وہ ان کے خون اور اعصاب میں حرکت و حرارت پیدا کرتی رہتی ہیں۔

یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اس بارے میں صدیوں سے ہندستانی مسلمانوں کو دنیائے اسلام میں ایک امتیاز حاصل رہا ہے، اس کے متعدد تاریخی، علمی و جغرافی، نسلی اور نفسیاتی اسباب ہیں جن کا تجزیہ و تشریح ادب و شاعری، مذہب و تصوف اور نفسیات پر بحث و تحقیق کرنے والے مصنفین کا کام ہے۔ یہاں اتنا کہنا کافی ہے کہ آخری صدیوں میں بہترین نعت گو شاعر اس ملک میں پیدا ہوئے اور سیرت نبویؐ پر بہترین کتابیں (جن کا لوہا عرب و مسلم ممالک میں بھی مانا گیا، اور ان سے فائدہ اٹھانے اور مختلف زبانوں میں ترجمہ کرنے کی تحریک پیدا ہوئی) آخری دور میں ہندستانی مصنفین کے قلم سے اردو زبان میں نکلیں۔

قرآن مجید سے تعلق

یہی معاملہ ان کا قرآن مجید کے ساتھ ہے کہ وہ اس کو محض دانشمندی، اخلاقی نصائح اور معاشرتی قوانین کا کوئی مجموعہ نہیں سمجھتے، جو کسی درجہ میں قابل احترام ہیں، اور جب

سہولت سے ممکن ہو اس پر عمل کرلیا جائے، بلکہ وہ اس کو اول سے لے کر آخر تک لفظاً و معناً خدا کا کلام اور وحی الٰہی سمجھتے ہیں، جس کا ایک ایک حرف اور ایک ایک نقطہ محفوظ ہے، اور اس میں کسی شوشہ کی تبدیلی بھی نہیں ہو سکتی۔ وہ اس کو ہمیشہ باوضو پڑھتے اور اونچی جگہ رکھتے ہیں، ان میں اس کے مکمل طور پر حفظ کرنے اور اچھے سے اچھے طریقے پر پڑھنے کا بھی خاص اہتمام و رواج ہے۔ خود ہندستان میں قرآن مجید کے حفاظ کی تعداد ہزاروں سے متجاوز لاکھوں تک پہنچی ہوئی ہے، رمضان المبارک میں تراویح کی نماز میں مساجد میں کم سے کم ایک بار پورے قرآن مجید کے پڑھنے اور سننے کا عام رواج ہے اور مشکل سے کوئی آباد مسجد اس سے خالی ہوتی ہے۔

ان دونوں (پیغمبر اور قرآن) کے بعد ان کا دینی و جذباتی تعلق مسجدوں، مرکز اسلام (مکہ، مدینہ) اور مقامات مقدسہ سے بھی ہے۔ ان کے عقیدہ میں مسجد ایک مرتبہ بن کر مسجد رہتی ہے، اس پر نہ کسی کا قبضہ ہو سکتا ہے، نہ وہ فروخت ہو سکتی ہے۔ یہ تعلق عقلی اور عملی طور پر ان کی سچی حب الوطنی اور ملک کے ساتھ وفاداری کے کسی طرح منافی اور اس پر اثر انداز نہیں کہ ان دونوں میں کسی طرح کا تضاد نہیں، یہ ان کے عقیدہ، جذبۂ احسان مندی کا نتیجہ ہے (کہ جس سے آدمی کوئی نعمت پاتا ہے یا اس کو اس کی وجہ سے سیدھا راستہ ملتا ہے اور روشنی حاصل ہوتی ہے، اس کا شکر گذار اور احسان مند ہوتا ہے) اور یہ ان کے مطالعۂ تاریخ کا بھی نتیجہ ہے اور اس سے کسی حساس، باضمیر اور شریف فرد اور قوم کو روکا نہیں جا سکتا۔

صرف مسلمانوں ہی نہیں کسی فرقے، قوم یا آبادی کے متمیز عنصر کی قوت عمل، توانائی اور خدا کی بخشی ہوئی صلاحیتوں سے فائدہ اٹھانے اور اس کے تعاون سے ملک کی تعمیر و ترقی میں فائدہ اٹھانے اور ملک میں اتحاد و اعتماد، خوش دلی اور گرم جوشی کی فضا قائم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ اس ملت یا فرقے کے بنیادی عقائد، اس کے مذہبی جذبات، اس کے نازک شعور اور "حساسیت" کا لحاظ رکھا جائے، اور ان شخصیتوں یا حقیقتوں کا احترام ملحوظ رہے جن کی عظمت و عقیدت یا محبت صدیوں سے اس کے رگ و ریشے میں پیوست ہو چکی ہے اور جن کی اہانت سے بڑے بڑے قومی و ملکی مفادات کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔

اتنا ہی نہیں بلکہ بالغ نظری، حق پسندی، سچی حب الوطنی اور حق ہمسائگی کا تقاضا ہے کہ اگر اس قوم یا فرقے کا کوئی ایسا مسئلہ سامنے آجائے جو حق وانصاف پر مبنی ہے، اور اس بارے میں قوم یا فرقے کسی ظلم وزیادتی کا نشانہ یا نشہ ٔقوت کا شکار ہے تو اس میں اس کی حمایت و تائید کی جائے، اور اس مسئلے میں اس قوم یا فرقے کے شانہ بشانہ حق کی حمایت کی جائے اور مظلوم کا ساتھ دیا جائے۔

گاندھی جی کی بالغ نظری، حق پسندی

اس بالغ نظری، حق پسندی، اور اپنے ہم وطنوں کی ایک صحیح مسئلے اور موقف میں نہ صرف تائید وحمایت بلکہ قیادت کی درخشاں مثال گاندھی جی کے اس تاریخ ساز طرز عمل میں ملتی ہے جو انہوں نے ۲۰۔۱۹۱۹ء کی شہرہ آفاق خلافت تحریک کی تائید کرکے پیش کی اور جس سے ہندستان کے اتحاد اور جنگ آزادی کو بیش بہا فائدہ پہنچا۔

گاندھی جی ؑ ، بالغ نظری، حقیقت پسندی اور وسیع القلبی تھی جس کے نتیجے میں ہمارے ملک میں ہندو مسلم اتحاد کا ایک ایسا نظارہ دیکھنے میں آیا جو نہ اس سے پہلے نظر آیا تھا، نہ اس کے بعد، اور جس کا ایک فائدہ یہ بھی تھا کہ سارا ملک غیر ملکی حکومت کے خلاف اٹھ کھڑا ہوا، اور بالآخر اس کو اس ملک حکومت سے دست بردار ہو کر اس کو اہل ملک کے حوالے کرنا پڑا۔

ملک کے لئے صحیح اور محفوظ راستہ

(اور) سچی ۔ ت تو یہ ہے کہ (آج) ہمارے ملک کی بقاء، ترقی، عزت واستحکام اور اس کا معاصر دنیا اور اس خطرناک و پیچیدہ عالمی صورت حال میں اپنا شایان شان کردار ادا کرنے لئے صحیح، محفوظ، باعزت اور بے خطر راستہ وہی ہے جو تحریک آزادی کے مخلص دانشور اور بلند قامت و قیمت رہنماؤں پنڈت جواہر لال نہرو، مولانا آزاد اور ان کے ساتھیوں نے تجویز کیا تھا اور وہ سچے سیکولرزم، صحیح جمہوریت اور ہندو مسلم اتحاد کا راستہ ہے خواہ وہ کتنا طویل اور مشکل ہو۔ اس کے علاوہ جو راستہ تجویز کیا جائے گا اس سے خواہ عارضی ووقتی طور پر کامیابی حاصل ہو ملک کے لئے تباہ کن اور ان قربانیوں پر پانی پھیرنے والا ہے جو جنگ آزادی میں عمل میں آئیں، اور ملک کو ایسی مشکلات ومسائل سے دوچار کرنے والا ہے، جن کا کوئی حل نہیں ہے۔

ملک کے لئے تین بڑے خطرے

اب میں مذہب، انسانی تاریخ، فلسفہ اور اخلاق کا ایک طالب علم ہونے کے ناتے یہ عرض کرنا چاہتا ہوں (اور مجھے اندیشہ ہے کہ شاید دوسرا شخص جس پر سیاسی طرز فکر غالب ہے نہ کہے گا) کہ اس ملک کے لئے دو خطرے بڑے تشویش ناک ہیں، اور آپ کی پہلی توجہ کے مستحق ہیں۔ ایک ظلم و تشدد کا رجحان، انسانی جان و مال اور عزت و آبرو کی بے قیمتی (خواہ اس کا تعلق کسی فرقے سے ہو) جس کا نتیجہ فرقہ وارانہ فسادات، طبقاتی اونچ نیچ کی بنا پر پورے پورے خاندانوں اور محلوں کی صفائی، تھوڑے سے مالی فائدے کے لئے انسان کی جان لے لینا، سفاکانہ جرائم، اور مظالم کی کثرت اور سب کے آخر میں (لیکن سب سے زیادہ شرم ناک حقیقت) مطلوب و متوقع جہیز نہ لانے پر نئی بیاہی دلہنوں کو جلا دینا، زہر دے کر ار دینا اور ان سے پیچھا چھڑانا ہے۔

جو لوگ مذہب پر یقین رکھتے ہیں، ان کے لئے تو یہ سمجھنا آسان ہے کہ اس کائنات کا پیدا کرنے والا اور چلانے والا، جو ماں سے زیادہ محبت کرنے والا اور مہربان ہے، اس عمل سے خوش نہیں ہو سکتا اور اس کو زیادہ دن برداشت نہیں کر گا، اور اس کے نتیجے میں ہزاروں کوششوں اور قابلیتوں کے باوجود کوئی ملک پنپ نہیں سکتا، او معاشرہ زیادہ دن باقی نہیں رہ سکتا، لیکن جو لوگ مذاہب پر اعتقاد نہیں رکھتے وہ اس تاریخی حقیقت سے واقف ہیں کہ اس سے کم درجے کے ظلم و سفاکی کی وجہ سے بڑی بڑی شہنشاہیاں اور وہ تہذیبیں جن کا کسی زمانے میں ڈنکا بجتا تھا، اور آج بھی تاریخ و ادب کے صفحات پر ان کے روشن نقوش ہیں، زوال کا شکار ہو گئیں، اور داستان پارینہ بن کر رہ گئیں۔ اس صورت حال کی طرف فوری توجہ کی ضرورت ہے، سیاسی مسائل اور انتخابی مہم سے زیادہ اس کے خلاف طوفانی مہم چلانے کی ضرورت ہے، اس کے لئے گاؤں گاؤں، محلہ محلہ جانے کی ضرورت ہے، سخت قوانین، عبرت ناک سزاؤں، ابلاغ عامہ کے ذرائع سے کام لینے اور انتظامیہ کو سختی سے سخت قدم اٹھانے کی ضرورت ہے، ورنہ نہ بانس رہے گا نہ بانسری۔

دوسرا خطرہ فرقہ پرستی، جارحیت و تشدد کے کھلے رجحانات ہیں جن کے سلسلے میں ادنیٰ

سی رعایت، لچک اور نرمی سے وقتی طور پر خواہ کچھ فائدہ پہنچ جائے یا پریشانی سے بچا جا سکے، ملک کو زمین دوز اور دھماکہ خیز سرنگوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دینا ہے، جو بالآخر ملک کو لے ڈوبے گی۔ گاندھی جی اس حقیقت کو خوب سمجھتے تھے کہ فرقہ وارانہ منافرت، تشدد اور جارحیت، پہلے ملک کی آبادی کے دو اہم عنصروں (ہندو مسلم فرقوں) کے درمیان اپنا کام کرے گی، پھر ذیلی مذہبی اختلافات، طبقات اور برادریوں کی صف آرائی اور نسلی، لسانی، صوبائی و علاقائی تعصبات کی شکل میں ظاہر ہوگی، اور جب یہ کام بھی ختم ہو جائے گا تو وہ آگ کی طرح (جب اس کو جلانے کے لئے ایندھن نہ ملے تو اپنے کو کھانے لگتی ہے) ملک کو اور امن پسند شہریوں کو اپنا لقمہ بنا لے گی، اور یہ ملک تباہ ہو کر رہ جائے گا۔

اس لئے اس جارحانہ احیائیت، (Aggressive Revivalism) تشدد، ایک ہی فرقے سے مطالبات اور اس پر تنقید کا سلسلہ، اپنے کو بالکل بدل دینے اور اپنے ملی و تہذیبی و مذہبی تشخصات سے دست بردار ہو جانے کا مسلسل مطالبہ، سیکڑوں اور ہزاروں برس کی سوئی ہوئی بلکہ مری ہوئی تاریخ کو دوبارہ جگانا اور زندہ کرنا (۴)، جو تبدیلیاں صدیوں پہلے (اچھی یا بری) ہوئیں۔ اور ان کو اس ملک کے حقیقت پسند، فراخ دل اور غیرت مند شہریوں نے صدیوں گوارا کیا، ان کے سفر کو پہلے قدم سے شروع کرنا اور ان کی تلافی کی کوشش اس ملک کو ان نئے مسائل و مشکلات سے دوچار کرے گی جن کا مقابلہ کرنے کی اس ملک کو نہ فرصت ہے نہ ضرورت، اور اس طرح حکومت، انتظامیہ اور دانش ور طبقے کی توانائی بے محل صرف ہوگی، جس کی ملک کو اپنے تعمیری کاموں، سالمیت و استحکام میں ضرورت ہے۔ اس لئے اس شگاف کو جب کہ وہ معمولی توجہ اور مسالے سے بند ہو سکتا ہے، اس سے پیشتر بند کر دیا جائے، جب وہ ہاتھیوں سے بھی بند نہیں ہو سکے گا۔ ملک کے اس عمومی و بنیادی مفاد کی خاطر کسی کی ناراضگی یا الیکشن کے نتائج پر اثر پڑنے یا کسی ریاستی و مقامی انتظامیہ کی ناگواری کا خیال نہیں کرنا چاہئے کہ ملک ان سب چیزوں سے زیادہ عزیز اور اصول، مصالح و فوائد پر مقدم ہے۔

اصول پسندی کی ایک روشن مثال

میں اس اصول پسندی کی ایک مثال پیش کرتا ہوں جو ملک کے عظیم رہنما اور پہلے

وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو نے پیش کی۔

۱۹۵۰ء میں جب کانگریس پر بابو پرشوتم داس ٹنڈن جی کی قیادت میں (جو کانگریس کے صدر ہوگئے تھے) فرقہ پرست عنصر غالب آرہا تھا، اور وہ کانگریس کو سیکولرزم اور ہندو مسلم اتحاد کے بجائے جس کی بنیاد گاندھی جی، جواہر لال جی اور مولانا آزاد نے ڈالی تھی، فرقہ پرستی اور ہندو احیائیت کی طرف پھیرنا چاہتے تھے، اور جمہوریت و اکثریت کے احترام اور اس کی پیروی میں جواہر لال جی سے بھی اس کی توقع کررہے تھے کہ وہ اپنے عمر بھر کے خیالات اور سوچنے کے طرز کو چھوڑ کر کانگریس میں رہنے کے لئے اس کو اختیار کریں گے۔ جواہر لال جی نے اس سے انکار کردیا۔ اس موقع پر انہوں نے جو تقریر کی وہ ہندستان کی تاریخ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہے۔ گاندھی نگر ناسک میں ۲۱ ستمبر ۱۹۵۰ء کو انہوں نے فرمایا:

"میں جمہوریت پسند نہیں ہوں، اگر اس کا یہ مطلب لیا جاتا ہو کہ میں کسی ہجوم کی رائے کے سامنے جھکوں، میں کبھی ایسی بات نہیں کروں گا جس کے غلط ہونے کا مجھے یقین ہو، اور عوام (ہجوم) چاہتے ہوں کہ اس غلط بات کو میں مانوں۔ ایسی صورت میں یہ ممکن ہے کہ اگر کانگریس چاہے تو میں کانگریس سے باہر نکل کر انفرادی طریقے پر اپنے خیالات کے لئے لڑوں۔

"کچھ لوگ مجھ سے آکر کہتے ہیں کہ مجمع فلاں بات نہیں مانتا اور جمہوریت کی آواز آگے بڑھ رہی ہے، دراصل یہ بزدلوں کی دلیل ہے، اگر جمہوریت کا مطلب ہجوم کے آگے جھکنا ہے تو ایسی جمہوریت کو جہنم واصل ہونا چاہیے۔ اس قسم کی ذہنیت جہاں بھی سر اٹھائے گی میں اس کے خلاف لڑوں گا، ہاں جمہوریت مجھ سے وزارت چھوڑنے کو کہہ سکتی ہے، میں اس کا حکم مانوں گا، اگر کانگریسی یہ چاہتے ہیں کہ وہ آنے والے انتخابات میں چند ووٹ حاصل کرنے کے لئے اپنے اصول و نظریات چھوڑ بیٹھیں تو کانگریس مردہ ہو جائے گی، مجھے ایسی لاش کی ضرورت نہیں ہے۔" (۵)

تیسری چیز جو فوری توجہ کی مستحق اور تشویش کا باعث ہے، وہ اخلاقی و انتظامی انتشار اور کرپشن ہے، جو اس حد تک پہنچ گیا ہے جس کی نظیر کم سے کم مجھے اس ملک کی تاریخ میں اس سے پہلے نہیں ملی آپ اس سلسلے میں سرکاری رپورٹوں اور ملک کے نظم و نسق کی ظاہری ٹیپ ٹاپ

اور ترقی کو نہ دیکھئے، عام شہریوں، متوسط درجے کے آدمیوں اور ان لوگوں سے پوچھئے جن کا عدالتوں، دفاتر، ریلوے، ہوائی سروس، پولیس تھانوں، ٹیلی فون، ہسپتالوں، سرکاری ٹھیکوں اور زندگی کے مختلف شعبوں سے کام پڑتا رہتا ہے، رشوت کے بغیر ادنیٰ درجے تک کا کام نہیں ہو سکتا، پیسے کے ذریعہ ہر کام کرایا جاسکتا ہے، ہر مجرم کو چھڑایا جاسکتا ہے، ہر شریف انسان کو پھانسا جاسکتا ہے، یہاں تک کہ ملک کے راز بھی بیچے جاسکتے ہیں۔ دواؤں اور غذاؤں میں ملاوٹ ہو رہی ہے، طبی امداد ملنی مشکل ہو رہی ہے، مریضوں کے لئے جو انتظامات ہیں وہ بیکار جا رہے ہیں، سنگ دلی اپنی انتہا کو پہنچ گئی ہے، ریلوے، ہوائی سروس میں رشوت کی گرم بازاری سے حکومت کو روزانہ لاکھوں، کروڑوں روپے کا نقصان ہو رہا ہے۔

اس سب کی جڑیں پیسے کی حد سے بڑھی ہوئی محبت، خدا کا خوف دل سے نکل جانا اور انسان سے ہمدردی، ملک سے وفاداری اور اس کے مفاد کو ترجیح دینے اور اس کے نقصان کا خیال رکھنے کا جذبہ ختم ہو جانا ہے، ایسی صورت میں ملک صنعتی طور پر، سیاسی طور پر، خارجی تعلقات کی بنیاد پر ترقی اور تعلیم کی اشاعت اور خواندگی کا تناسب بڑھ جانے کے باوجود تیزی سے زوال کی طرف جا رہا ہے اور لوگ زندگی سے عاجز آگئے ہیں۔

ہندستانی پریس اور اخبار نویسوں سے شکایت

حضرات! چوں کہ آپ کو کسی روایتی سیاسی کانفرنس میں نہیں بلکہ ایک ایسی بے تکلف مجلس میں شرکت کی دعوت دی گئی ہے جس میں ہم کو ایک ایسی جماعت کی طرح جو ایک کشتی پر سوار ہے، یا ایک ایسے افراد خاندان کی طرح جو کسی تقریب میں جمع ہیں، ایک دوسرے سے بے تکلف اپنے دل کی بات کہنے اور شکوہ و شکایت کا حق ہے، میں اپنے ملک کے انگریزی، ہندی اور اردو اخبار نویسوں اور صحافیوں سے کچھ کہنے کی جرأت کرتا ہوں۔

آپ سے زیادہ کون اس بات کو جانتا ہے کہ یگانگت اور محبت بڑھانے اور ساتھ ہی اس کے بالمقابل دو فرقوں اور خود ایک فرقے کے افراد میں تلخی و بدگمانی اور نفرت و کراہت پیدا کرنے میں پریس کو جو دخل ہے، وہ کسی دوسرے ادارے کو نہیں۔ میں نے ایک مرتبہ اخبار نویسوں اور ایڈیٹروں کی ایک کانفرنس کے نمایندوں کو جو چند سال پہلے لکھنؤ میں ہوئی تھی،

خطاب کرتے ہوئے فارسی کا ایک مصرعہ ایک حرف کی ترمیم کے ساتھ پڑھا تھا، شاعر اپنے محبوب سے کہتا ہے۔

زیر قدمت ہزار ہا جان است

تمہارے قدم کے نیچے ہزاروں جانیں ہیں، میں نے صرف ایک حرف بدل کر کہا:

زیر قلمت ہزار ہا جان است

آپ کے قلم کے نیچے ہزاروں جانیں ہیں، میں یہ نہیں کہوں گا کہ آہستہ چلیں یا بالکل نہ چلیں، میں کہوں گا کہ احتیاط سے چلیں۔ میں نے ۱۰ نومبر ۱۹۸۵ء کو مدراس کی پریس کانفرنس میں جو مسلم پرسنل لا کے مسئلے کے سلسلے میں ہوئی تھی، کہا تھا کہ میں اخبار کو ایک سچا اور ایمان دار کیمرہ سمجھتا ہوں، جس کا کام یہ ہے کہ وہ تصویر کو (اس سے قطع نظر کہ وہ حسین ہے یا بھدی) اپنے اصلی رنگ وروپ میں پیش کر دے، ملک میں پیش آنے والے واقعات، مختلف فرقوں کے جذبات وشکایات، منعقد ہونے والے احتجاجی جلسوں اور جلوسوں کو اپنے صحیح حجم (Bulk)، حاضرین کی تعداد کے صحیح اندازے اور مقررین و سامعین کے اصلی جذبات و کیفیات کے ساتھ پیش کر دے تاکہ حکومت، ملک اور پبلک کو صورت حال کا صحیح اندازہ ہو سکے، اور وہ اپنے انتظامی، اخلاقی فرائض اور ذمہ داریاں محسوس کریں۔ میں اس حد تک اس کو ضروری سمجھتا ہوں کہ اگر ہپیز (Hippies) یا کوڑھیوں یا متعدی امراض رکھنے والوں کی کوئی کانفرنس ہو، تب بھی ہم کو اس کو اس کے حجم کے ساتھ پیش کرنا چاہئے، تاکہ ملک کے اصلاحی، تربیتی ادارے، حفظان صحت کا نظام اور سماجی سدھار کا کام کرنے والے اپنی ذمہ داری کو محسوس کریں، اور وقت اور کام کی وسعت وضرورت کے مطابق تیار ہو کر میدان میں آئیں۔ ملک میں کسی مریضانہ علامت کے ظاہر ہونے یا کسی غلط اور تخریبی رجحان کو پورے طور پر نمایاں نہ کرنے سے ملک ومعاشرہ سخت خطرے سے دوچار ہو سکتا ہے، اور اقوام وملل کی قدیم تاریخ میں اس کی بہت سی شہادتیں موجود ہیں، ایک وسیع ملک، ایک ترقی یافتہ وطاقت ور حکومت، ایک مہذب و تعلیم یافتہ معاشرہ، بروقت خطرہ اور غیر صحت مندانہ رجحانات اور کوششوں کو روکنے سے غفلت برتنے کے نتیجے میں بارہا دائمی زوال کا شکار ہو گیا، اور دنیا کی تاریخ میں داستان پارینہ بن کر رہ گیا ہے۔

ہمارے معزز و عزیز اخبار نویسوں اور ایڈیٹروں کو اپنے ایڈیٹوریلز اور اپنے اظہار رائے کے کالموں میں اپنے نقطۂ نظر اور اپنی پسندیدگی اور ناپسندیدگی کے اظہار کا پورا حق ہے اور ان کے اس حق کو کوئی چھین نہیں سکتا، لیکن واقعات کی رپورٹنگ اور مختلف فرقوں اور جماعتوں کے جذبات، شکایات اور مطالبات کی روئیداد پیش کرنے میں ان کو کسی طرح کی رنگ آمیزی اور جانبداری سے کام نہیں لینا چاہئے۔

ملک کی سب سے بڑی اقلیت اور فرقے (مسلمانوں) کو شکایت ہے کہ ان کے جلسے جلوسوں، احتجاج اور مظاہروں اور یہاں تک کہ ان کی ملی تقریبات اور مجلسوں کی صحیح تصویر ہندستانی پریس میں آنے نہیں پاتی، اور محض اخبارات پڑھ کر کسی کو ان کے احساس کی شدت، ان کی بے چینی، بے اطمینانی اور ان کی اکثریت کے جائز آئینی مطالبے کا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ یہ نہ صرف اس مخصوص اقلیت اور فرقے کے لئے مضر اور اس کے ساتھ ناانصافی ہے، بلکہ ملک و حکومت دونوں کے لئے نقصان رساں اور ان کے حق میں بدخواہی اور بداندیشی ہے کہ ان کو واقعہ کی سنگینی کا علم نہ ہونے پائے، اور وہ تھوڑی کوشش سے بھی اس کا تدارک وعلاج نہ کر سکیں، جو بڑھ جانے کے بعد بڑی کوشش سے بعض اوقات ممکن نہیں ہوتا ہے۔

میں آپ کی اجازت سے بطور نمونہ اس سلسلے میں اپنے چند مشاہدات پیش کرنا چاہتا ہوں۔ ۲۷ و ۲۸ دسمبر ۱۹۷۲ء کو بمبئی میں پہلی مرتبہ آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کا قیام عمل میں آیا اور .Y. M. C. A مدن پورہ کے میدان میں ایک پبلک جلسہ ہوا، جس میں محتاط اندازے کے مطابق ایک لاکھ کے قریب مجمع تھا، اسی دن آنجہانی عبدالحمید صاحب دلوائی کی قیادت میں ایک مظاہرہ ہوا، جس میں چند درجن سے زیادہ آدمی نہیں تھے، مسلمانوں نے اس پر اپنی سخت ناپسندیدگی کا اظہار کیا، پولیس نے مظاہرین کو اپنے گھیرے میں لے لیا ورنہ ان کو سخت حالات سے دوچار ہونا پڑتا۔ میں نے خود اگلے روز بمبئی کے انگریزی اخبارات پڑھے ان میں مسلم پرسنل لا بورڈ کے سلسلے کے جلسہ کا بہت معمولی طور پر تذکرہ تھا، لیکن دلوائی صاحب کے مظاہرے کو بہت نمایاں طریقہ پر دکھایا گیا تھا، جس سے ناواقف آدمی سمجھتا کہ اس میں ہزاروں آدمی شریک تھے، اور مسلمانوں کی نمائندگی یہی جلوس کرتا تھا۔ اس عدم توازن اور حقائق کو

نمایاں نہ کرنے کا جو اثر انتظامیہ، ملک کے دانشور طبقے اور برادران وطن پر ہو سکتا ہے، اس کا اندازہ کرنا کچھ مشکل نہیں۔

دوسری مثال قریبی زمانہ کی ہے۔ ۶و ۷ اپریل ۱۹۸۵ء کو کلکتہ میں مسلم پرسنل لا بورڈ کا اجلاس ہوا۔ ۷ اپریل ۱۹۸۵ء کو شہید مینار میدان میں شام کو پبلک جلسہ ہوا جس میں اچھے تجربہ کاروں کا اندازہ ہے کہ پانچ لاکھ آدمی شریک تھے۔ جہاں تک نظر کام کرتی تھی، انسانوں کا جنگل نظر آتا تھا۔ میں بورڈ کا صدر ہوں اور اس جلسہ میں بطور خود موجود تھا اور تقریر بھی کی، اگلے دن میں آسنسول کے لئے روانہ ہو رہا تھا، میں نے ہوڑہ اسٹیشن پر جتنے انگریزی اخبارات مل سکے حاصل کئے، جو اخبارات مجھے ملے ان میں کہیں اس جلسے کا تذکرہ نہ تھا۔ ایک انگریزی اخبار میں ان الفاظ میں خبر دی گئی تھی: "Hundreds of Muslims Attended" اب آپ ہی فرمایئے، نہ صرف باہر کے لوگوں کو بلکہ کلکتہ کے ان باشندوں کو بھی جن کو اس جلسے کو دیکھنے کا اتفاق نہیں ہوا، صحیح صورت حال اور اپنے ہم وطن بھائیوں کے جذبات کی شدت کا اندازہ کیسے ہو سکتا ہے، اور خود حکومت کی مشینری، عدلیہ، اور انتظامیہ اور ملک کا حقیقت پسند طبقہ اس کا مداوا کیسے کر سکتا ہے، مبالغہ نہ ہوگا اگر میں کہوں کہ سیکڑوں مثالوں میں سے یہ دو مثالیں ہیں، جو میں نے پیش کیں۔

موجودہ مسئلے، مسلم پرسنل لا بل کے سلسلے میں بھی یہی تلخ تجربہ ہوا کہ ہمارے انگریزی و ہندی اخبارات نے (بہت خفیف استثناء کے ساتھ) خبریں دینے، تبصرہ کرنے، تردیدی و مخالفانہ مضامین و مراسلات شائع کرنے میں میونسپلٹی اور کارپوریشن کے شہری قانون One Way Traffic کا مظاہرہ کیا۔ ڈھونڈنے پر بھی مطلقہ خواتین کے حقوق کے تحفظ کے زیر بحث بل کے حامیوں یا اس کی وضاحت کرنے والوں کا کوئی مضمون یا مراسلہ دیکھنے میں نہ آیا۔ اس طرح یہ اخبارات و رسائل (مجھے معاف کیا جائے) ایک ہی نقطۂ نظر کے ترجمان اور پرجوش حامی تھے، جو اکثریتی فرقے کی اکثریت اور مسلم فرقے کے انگلیوں پر گنے جانے والے چند افراد کا نقطۂ نظر اور طرز فکر تھا، اور اس سے ملک و بیرون ملک کا کوئی اخبار بیں (جس کی معلومات و خیالات کا انحصار اخبارات کے مطالعہ پر ہو) اس بے چینی، جوش و خروش اور بے

نظیر وحدت فکر و خیال کا اندازہ نہیں لگا سکتا تھا، جو ہندستان کے دس یا پندرہ کروڑ مسلمانوں میں پائی جاتی ہے، اور جس سے واقف ہونا ہر حقیقت پسند، جمہوریت اور آزادیٔ رائے کا احترام کرنے والے محب وطن اور ذمہ دار انسان کا فرض ہے۔

آخر میں دہلی ہی کے (جہاں ہم جمع ہیں) نامور اردو شاعر مرزا غالب کا ایک شعر پڑھتے ہوئے آپ سے رخصت ہوتا ہوں۔

رکھیو غالب مجھے اس تلخ نوائی میں معاف
آج کچھ درد مرے دل میں سوا ہوتا ہے

حوالہ جات

۱ نیا کے بہت سے مذاہب بالخصوص مسیحی دنیا میں، جو خاص تجربوں اور بحرانوں سے گزری ہے، اور جہاں ریاست زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہے اور جس کا شروع سے یہ مقولہ رہا ہے کہ "جو کچھ خدا کا ہے وہ خدا کو دو، اور جو کچھ قیصر کا ہے وہ قیصر کو دو" مذہب کا ایک بہت محدود مفہوم اور دائرہ اثر رہ گیا ہے اور وہاں عام طور پر یہ حقیقت تسلیم کر لی گئی ہے کہ مذہب انسان کا پرائیوٹ معاملہ ہے۔

اسی طرح ہندستان میں بھی بہت جگہ مذہب یا دھرم صرف عبادات اور چند مذہبی رسوم کی تکمیل کا نام رہ گیا ہے۔ اسلام میں دین کا مفہوم اس سے زیادہ وسیع اور حاوی ہے، وہ عقائد و عبادات سے لے کر تمدن و معاشرت اور عائلی زندگی کے قوانین پر محیط ہے۔ اسی لئے وہ زیادہ موثر اور متاثر ہونے والا عنصر ہے۔ عربی اور قرآنی اصطلاح میں اس کو دین کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے، جس کا دائرہ "مذہب" سے زیادہ وسیع ہے۔

مثلاً سر سید احمد خاں مرحوم کے قائم کئے ہوئے مدرسۃ العلوم علی گڑھ کا نام پہلے اینگلو محمڈن کالج تھا، لیکن جب یونیورسٹی قائم ہوئی تو اس کا نام مسلم یونیورسٹی رکھا گیا، اس طرح علی گڑھ کی مشہور تعلیمی کانفرنس کا نام ابتداءً محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس تھا، بعد میں اس کو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے نام سے لکھا اور یاد کیا جانے لگا۔

۳۔ سورۃ التحریم:۶

۴۔ جس کا مظاہرہ کسی شہرت یا کہانیوں اور روایتوں کی بنیاد پر مسجد کو مندر میں تبدیل کرنا اس میں مورتیاں رکھنے کا وہ عمل ہے جس کی سب سے زیادہ انتشار انگیز اور سنگین مثال بابری مسجد اجودھیا کا واقعہ ہے، متعدد مسلم و غیر مسلم مورخین اور تحقیقی کام کرنے والوں نے دعویٰ کیا ہے کہ اس کا کوئی تاریخی و علمی ثبوت نہیں کہ بابر نے کسی مندر یا رام جنم بھومی کو مسجد میں تبدیل کیا، یہ شروع سے مسجد ہے۔

۵۔ قومی آواز، لکھنؤ، ۲۲ ستمبر ۱۹۵۰ء

(جولائی ۱۹۸۶ء)

سید مقبول احمد

سائنس اور ٹیکنالوجی کے مختلف شعبوں میں مسلم سائنس دانوں کے کارنامے

آج انسان سائنس اور ٹیکنالوجی میں نہایت تیز رفتاری سے ترقی کر رہا ہے اور آئے دن نئی نئی ایجادات اور دریافتیں کر رہا ہے جو نہ صرف انسان کی مادی زندگی میں انقلاب پیدا کر رہی ہیں بلکہ انسان کا دائرہ علم ازمنہ وسطیٰ کے مقابلے میں بے انتہا وسیع ہو گیا ہے۔ اب انسان علم الہیئت کے ارتقا کی بدولت کائنات کی لامتناہی گہرائیوں کی تلاش میں ہے۔ اس صدی کی اہم دریافتوں کی بدولت یعنی فضا میں پہنچ جانے سے انسان نے خود کو زمین و آسمان کی گردش اور بندشوں سے آزاد کر لیا ہے۔ اور اب وہ اس کھوج میں ہے کہ کیا کائنات کی مختلف مجرات (Galaxies) کے ستاروں اور سیاروں میں کوئی انسان جیسی عاقل مخلوق بھی کہیں پائی جاتی ہے جس سے وہ اپنا رابطہ قائم کر سکے۔ یا کوئی ایسے سیارے بھی ہیں جو زمین سے ملتے جلتے ہیں اور جہاں وہ جا کر آباد ہو سکے۔ اس کائنات (Universe) کی شکل کیا ہے، کروی، بیضوی یا کچھ اور۔ اب ہبل ٹیلی اسکوپ (Hubble Telescope) کے فضا میں پہنچا دیئے جانے کے بعد بعض ایسے ستاروں کے جھنڈ نظر آئے ہیں جو ابھی اپنی کمسنی کے زمانے میں ہیں یعنی اب تک جوان نہیں ہوئے ہیں۔ اس دوربین سے سائنس دانوں کو کافی امیدیں ہیں۔ ہو سکتا ہے وہ اس کائنات کی ابتدا کا سراغ بھی لگالیں۔

ازمنہ وسطیٰ میں کائنات کا تصور بہت محدود بلکہ سات سیاروں اور ان کے افلاک تک

محدود تھا جیسا کہ اس مضمون سے واضح ہوگا۔ چاہے وہ یونانی ہوں، ایرانی ہوں یا ہندستانی یا اسلامی، تمام سائنس دانوں اور علم الہیئت کے ماہروں کا ایک سا علم تھا۔ اس محدود علم میں اس وقت ترقی پیدا ہوئی جب سترہویں صدی کی ابتدا میں گیلی لیو گیلی لی نے کائنات کا مشاہدہ ایک دوربین کے ذریعہ کیا۔ اس نے دریافت کیا کہ ارسطو، بطلیموس اور دوسرے سائنس دانوں کی بتائی ہوئی کائنات اتنی منجمد اور ساکت نہیں تھی جو ان کے تصور میں تھی۔ اس نے دوربین کے ذریعے نئے ستاروں کا مشاہدہ کیا جو ان فلسفیوں کی فہرست میں موجود نہیں تھے۔ ان کی کائنات ایک منجمد کائنات تھی جس میں تبدیلی اور اختلاف کی گنجائش نہیں تھی۔ گیلی لیو کی اس دریافت نے دنیائے علم میں ایک تہلکہ مچادیا اور ارسطو اور بطلیموس کی بندشوں سے، جو ایک ہزار سال سے قائم تھیں، یہ علم آزاد ہو گیا اور اس میں ایک انقلاب عظیم برپا ہو گیا۔

عام طور پر تصور کیا جاتا ہے کہ سائنس کی ترقی صرف یورپ کے سائنس دانوں کی مرہون منت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سترہویں صدی کے بعد سے یعنی سائنسی انقلاب کے بعد سے جس کی ابتدا یورپ سے خصوصی حالات میں ہوئی تھی، سائنس نے دن دونی رات چوگنی ترقی کی اور چکاچوند کر دینے والی دریافتیں کیں جو آج بھی جاری ہیں لیکن سائنس کی موجودہ ترقی یافتہ شکل کسی ایک قوم یا ملک کی مرہون منت نہیں۔ یورپ کے ازمنۂ وسطیٰ کے سائنسی انقلاب میں اکثر و بیشتر قدیم مہذب قوموں کا حصہ بھی ہے۔ اگر ان کے علوم کے اثرات ازمنۂ وسطیٰ کی قوموں پر اور خصوصاً یورپ کے سائنس دانوں پر نہ پڑتے تو غالباً سائنس اس معراج کو نہ پہنچ پاتی۔ ان ہی تاریخی حقیقتوں کی روشنی میں ہم اس مضمون اور آئندہ کی قسطوں میں اسلامی علوم اور ٹیکنالوجی کا جائزہ لینے والے ہیں۔ اور ہر علم سے الگ الگ بحث کرنے والے ہیں تاکہ صحیح اندازہ ہو سکے کہ مسلمان علماء اور سائنس دانوں نے کن علوم میں کمال حاصل کیا تھا اور کن میں کم ترقی کی تھی۔ اس میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ مسلمانوں کے اکثر و بیش تر علوم یورپ پر اثر انداز ہوئے اور مسلمانوں نے کئی ایک میں نئی دریافتیں کیں جو یورپ میں سائنسی انقلاب کے بعد متاثر ہوئیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اسلامی سائنس اور ٹیکنالوجی قدیم اور جدید علوم کے درمیان ایک رابطہ کا مقام رکھتی ہے۔

علم الہئیت(Astronomy)

ابتدا میں یعنی نویں صدی کے آغاز میں مسلم سائنس دانوں نے بطلیموس کی کتابوں کے تراجم سے حاصل ہونے والے یونانی علم الہیئت پر کام کیا۔اس سلسلے میں بطلیموس کی مشہور کتاب "المجسطی" کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ بطلیموس القلوذی (تقریباً۹۰ تا ۱۶۸) اسکندریہ (مصر) میں اپنی علمی سرگرمیوں میں منہمک تھا۔وہ نہ صرف علم الہیئت کا ماہر تھابلکہ جغرافیہ نویسی، علم الحساب اور موسیقی میں بھی دست رس رکھتا تھا۔ بطلیموس نے اپنی مندرجہ بالا کتاب "المجسطی" میں تقریباً تمام قدیم یونانی فلاسفہ اور علم الہیئت کے ماہرین کے تصورات اور نظریات کا خلاصہ پیش کیا تھااور اپنے نظریات بھی پیش کیے تھے۔یہ کتاب اس کا سب سے بڑاکارنامہ تھا۔

اسی زمانے میں یونانی علم الہیئت کے علاوہ سنسکرت کی کئی کتابوں کے ترجمے عربی زبان میں کیے گئے۔ان میں سے ایک کتاب ہندستانی سائنس داں آریہ بھٹ (اول) کی تصنیف ہے جس کا نام سنسکرت میں "آریہ بھٹیہ" ہے جواس نے ۴۹۹ء میں لکھی تھی۔اور عربی میں اس کا نام "الاجبھد" رکھا گیا۔ دراصل ۷۷۱ء میں یہ اور سنسکرت کی دیگر کتابیں ایک ہندستانی وفد بغداد لے گیا تھا جن کے عربی میں ترجمے ہوئے اور پہلی مرتبہ مسلم سائنس داں ہندستانی علوم سے واقف ہوئے۔ علم الہیئت سے متعلق دوسری کتاب برہماگپتا کی "برھم اشپوٹھا سدھانت" تھی جواس نے ۶۲۸ء میں لکھی تھی۔اس کا بھی عربی میں ترجمہ ہوااور اس کانام "السند ھند" رکھا گیا۔ برہماگپتا کی اسی فن پر دوسری کتاب "کھنڈکھادیکا" تھی جو اس نے ۶۶۵ء میں تصنیف کی تھی۔اس کے عربی ترجمے کا نام "الارکند" رکھا گیا۔ان کتابوں کے عربی ترجموں کے ذریعے جو بغداد میں غالباً ہندستانی پنڈتوں کی مدد سے ہوئے، مسلم سائنس داں ہندستانی نظریات علم الہیئت وغیرہ سے واقف ہوئے۔ مثال کے طور پر "قبۃ الارض" کا تصور، آباد زمین کی مشرقی، مغربی، شمالی اور جنوبی حدود، طول وعرض (Longitudes & Latitudes) جن کی پیائش اجین کو اول طول الارض (Prime Meridian) مان کر ہندستانی سائنس داں کیا کرتے تھے، وغیرہ۔ بغداد کے بعض سائنس

داں مثلاً الفزاری نے ہندستانی علم الہیت پر بھی کتابیں لکھیں اور اس طرح یہ علم عربوں اور مسلمانوں میں رائج ہوا۔ اسی طرح قدیم ایران میں لکھی گئی علم الہئیت کی بعض کتابیں جو پہلوی زبان میں تھیں ان کے بھی ترجمے عربی میں اسی زمانے میں ہوئے۔ مثلاً "زیج الشاہ" یعنی Royal Astronomical Tables۔ ان کتابوں کے ذریعہ مسلم سائنس داں ایرانی نظریات اور تصورات سے واقف ہوئے۔

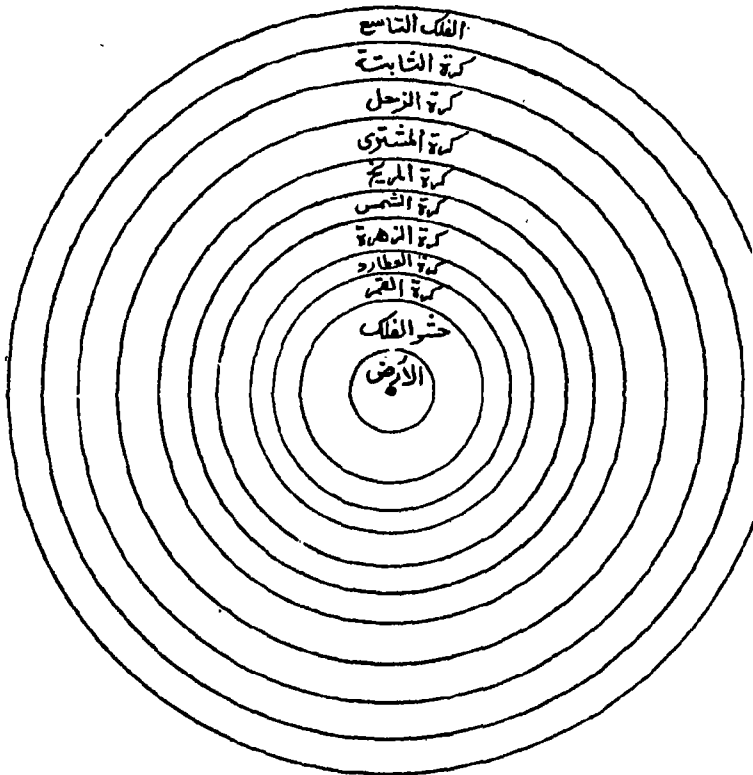
اسلام سے قبل عربوں کو موسمیات، زراعت، ستاروں، چاند اور سورج کی گردشوں، چاند کی مختلف اشکال، منازل اور وقت کی پہچان سے متعلق کچھ معلومات ضرور حاصل تھیں۔ یہ معلومات اکثر وبیش تر "الانوار" نام کی کتابوں میں شامل ہیں۔ اس موضوع پر نویں اور دسویں صدی عیسوی میں بیس سے زائد کتابیں لکھی جاچکی تھیں مگر ان میں سے صرف تین باقی رہ گئی ہیں۔ سب سے مشہور کتاب ابن قتیبہ کی ہے جس کا نام "کتاب الانوار" ہے۔ ساتویں صدی میں بہت سے ایسے مسائل پیدا ہوگئے تھے جن کا تعلق اسلامی تعلیمات اور ارکان سے تھا۔ چناں چہ نماز کے اوقات کی صحیح تعیین اور قبلہ کی صحیح سمت معلوم کرنا اور دوسرے مسائل سے متعلق کتابیں لکھی گئیں جو "کتب المواقیت" "کتب دلائل القبلہ" کے نام سے موسوم کی گئیں۔

اسلام کے ابتدائی دور میں مسطح اور کروی علم الہئیت پر کئی کتابیں لکھی گئیں جو بیشتر ہندستانی اور ساسانی کتابوں پر مبنی تھیں۔ لیکن چند کے علاوہ زیادہ تر کتابیں اب مفقود ہیں۔ نویں صدی میں بطلیموس کی کتاب المجسطی سے مانوس ہونے کے بعد عربوں نے یونانی علوم پر کافی لکھا تھا۔ اس کے علاوہ علم الہیت میں "زیج" پر جو کتابیں اسلامی دور میں لکھی گئیں وہ مورخین سائنس کے لئے بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ اس موضوع پر تقریباً دوسو کتابوں میں سے زیادہ تر مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں۔ ان کتب میں جن مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے وہ مختصراً یہ ہیں: علم التاریخ، علم المثلثات، کروی علم الہیت، مسطح درمیانی حرکات، مسطح مقابلہ (Equation)، مسطح عروض، مسطح منازل، شمسی اور قمری گرہن، مسطح طلوع قمر، ارضی طول وعرض، ستاروں کے طول وعرض اور علم نجوم وغیرہ۔

دوسرا موضوع جس سے ان سائنس دانوں نے بحث کی ہے اسے کتب الہیت کہا جاسکتا ہے۔ یہاں مصنفین نے ان اصولوں سے بحث کی ہے جو علم الہیئت کے نظریات کی بنیاد ہیں۔ اس کے علاوہ سائنس دانوں نے علم المیقات سے بحث کی ہے جو علم الہیت کے ذریعہ معلوم کیا جاتا تھا۔ اسلامی کیلنڈر بھی علم المیقات کے ضمن میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ آلات کی نوعیت اور ان کی صفات سے بھی علم الہئیت میں بحث کی گئی ہے۔(۱)

علم الہئیت کے مسلم سائنس دانوں کا تصور کائنات، اصلاً بطلیموس کے تصور پر مبنی تھا حالاں کہ وقتاً فوقتاً بطلیموس کے نظام ارضی (Geocentric Theory) پر مختلف سائنس دانوں نے نکتہ چینیاں کیں کیوں کہ ان کی نظر میں اس نظام میں کچھ ایسی کمزوریاں تھیں جنہیں سمجھانا مشکل تھا۔ چناں چہ بعد کے زمانے کے سائنس دانوں جیسے نصیر الدین طوسی نے نئے نظریات پیش کیے۔ بطلیموس کا نظام ارضی مختصراً یہ تھا: زمین کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے، نہ وہ خود اپنے محور پر گھومتی ہے اور نہ کسی اور مرکز کے اردگرد سات سیارے (Planets) یعنی قمر، (اس کا بھی سیاروں میں شمار ہوتا تھا) عطارد، زہرہ، شمس، مریخ، مشتری اور زحل اپنے اپنے فلک (Spheres) کے اندر رہ کر گردش کرتے ہیں۔ زمین خالی ہے، اس کے اوپر پانی، پھر ہوا اور پھر آتش ہے۔ زمین اور فلکِ قمر کے درمیان فضا (Atmosphere) ہے۔ ہر فلک ایک خاص مادے کا بنا ہوا ہے جسے یہ سائنس داں "الایتر" (Ether) کہتے تھے۔ ساتویں فلک کے اوپر ایک آٹھواں فلک بھی ہے جس میں ستارے پائے جاتے ہیں۔ بعض فلاسفہ اور سائنس دانوں نے ایک نویں فلک کی طرف اشارہ کیا ہے جو باقی تمام افلاک کو جنبش دیتا ہے یعنی انہیں گردش میں لاتا ہے۔ یہ تصور اس لیے پیش کیا گیا تھا کہ افلاک کو گردش میں لانے والا کوئی نہ کوئی مسبب ہونا چاہیے۔

ابوریحان البیرونی فلک کی تعریف یوں کرتا ہے: فلک ایک جسم ہے گیند کی مانند جو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ اس کے اندورنی حصے میں وہ اجسام ہیں جن کی گردش فلک کی گردش سے مختلف ہے، اور ہم اس کے مرکز پر واقع ہیں۔ اسے فلک اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی حرکت Spindle کی طرح گرداں (Circular) ہے، اس کا نام فلاسفہ کے یہاں الایتر بھی ہے۔

کل افلاک آٹھ ہیں جو ایک کے نیچے ایک پیاز کے چھلکوں کی طرح قائم ہیں۔ سب سے چھوٹا فلک ہم سے قریب ترین ہے جس کے اندر قمر ایک اکیلا گردش کر رہا ہے۔ دوسرا فلک قمر سے اوپر عطارد (Mercury) کا ہے، تیسرا زہرہ (Venus)، چوتھا شمس (Sun) کا، پانچواں مریخ (Mars)، چھٹا مشتری (Jupiter) کا اور ساتواں زحل (Saturn) کا۔ یہ ساتوں افلاک سیاروں کے ہیں لیکن ان کے اوپر ایک آٹھواں فلک غیر متحرک (Fixed) ستاروں کا ہے۔ ان افلاک کی شکل یہ ہے:

کئی لوگوں کا خیال ہے کہ آٹھویں فلک کے بعد ایک نواں فلک بھی ہے جو تمام Quiescent ہے۔ ہندو اسے "برہمانڈ" کہتے ہیں۔ چوں کہ یہ دوسروں کو گردش دیتا ہے اس لیے یہ خود غیر متحرک ہے۔ مگر یہ ممکن ہے کہ دوسرے افلاک کی طرح اس کا کوئی جسم نہ ہو

ورنہ اس کا وجود ثابت کیا جاسکتا تھا، اس لیے اسے یہ نام دینا غلطی ہے۔ ہمارے کئی اسلاف (فلاسفہ) کا تصور تھا کہ آٹھویں فلک کے بعد ایک لا محدود خلا ہے اور بعض کے نزدیک ایک لا محدود Quiescent ملاء ہے۔ لیکن ارسطو کی رائے میں ان گردش کرنے والے اجسام سے گزر کرنہ تو ملا (Plenum) ہے اور نہ خلا (Vacuum)۔(۲)

البیرونی اور دوسرے سائنس دانوں اور فلاسفہ کے نظریے کے مطابق فلکِ قمر کے وسط میں زمین قائم ہے اور یہ درحقیقت سب سے نچلا حصہ ہے اور یہی دراصل مرکز (کائنات) ہے اس لیے کہ تمام اجسام سماوی اسی (مرکز) کی طرف جاذب (Gravitate) ہوتے ہیں۔ زمین مجموعی طور پر گروی ہے مگر تفصیلات میں اس کی سطح کھردری (Rough) ہے اس لیے اس میں پہاڑ اور وادیاں ہیں لیکن مجموعی طور پر پھر بھی اس کی شکل کروی ہے کیوں کہ اونچے سے اونچے پہاڑ بھی کرہ ارض کے مقابلے میں بہت چھوٹے ہیں۔ اگر زمین کی سطح غیر مستوی (Uneven) نہ ہوتی اور سپاٹ ہوتی تو چاروں طرف سے آنے والا پانی (سمندر) اس پر قائم نہ رہ پاتا اور ساری زمین کو ڈبو دیتا اور زمین کا کوئی حصہ کھلا نہ رہتا۔ اس لیے کہ اگرچہ پانی اور خاک دونوں میں ثقل (Weight) ہے اور دونوں ہوا میں جتنا نیچے جاسکتے ہیں جاتے ہیں لیکن اس کے باوجود پانی خاک کے مقابلے میں ہلکا ہے اور اس وجہ سے خاک پانی میں ثقل (Sediments) کی شکل میں اس کی تہ میں ڈوب جاتی ہے۔ مزید یہ کہ اگرچہ پانی خاک میں سرایت (Penetrate) نہیں کرتا ہے لیکن اس کے کھلے گوشوں (Intrestics) میں ضرور داخل ہو جاتا ہے اور وہاں ہوا سے خلط ملط ہو جاتا ہے اور اس ملاپ کی وجہ سے ہوا میں معلق رہتا ہے۔ اور جب ہوا اندر کی طرف داخل ہوتی ہے، پانی اپنی اصل شکل اختیار کر لیتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح بادلوں سے بارش ہوتی ہے۔ زمین کی مختلف کھردری شکل کی وجہ سے پانی گہری جگہوں میں جمع ہو جاتا ہے اور چشموں کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ زمین اور پانی مل کر ایک کرہ بنتے ہیں جن کے چاروں طرف ہوا ہوتی ہے اور آخر الذکر کا جتنا حصہ بھی فلکِ قمر کی زد میں آتا ہے، اپنی گردش اور رگڑ کی وجہ سے گرم ہو جاتا ہے۔ اس طرح آگ پیدا ہوتی ہے جو ہوا کے آس پاس پائی جاتی ہے لیکن قطبین کے قریب یہ آگ کم ہوتی ہے اس لیے کہ یہاں

(زمین) کی گردش کی رفتار کم ہوتی ہے۔ (۳)

ثابتہ سیارے تمام آسمان میں جڑے ہوئے ہیں۔ ان کی ایک دوسرے سے دوری ازلی طور پر متعین ہے۔ اس طرح نہ تو وہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں اور نہ ایک دوسرے سے دور ہوتے ہیں۔ فارسی میں ان ستاروں کو "بیابانی" کہتے ہیں اس لیے کہ صحراؤں میں انھیں کی مدد سے صحیح راستہ معلوم کیا جاتا ہے۔ ان کے برعکس سیاروں کی تعداد سات ہے جن میں سے ہر ایک اپنے فلک میں گرداں ہے اور یہ اپنی دوری ایک دوسرے سے اور ثابتہ ستاروں سے بھی مستقل طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں تو کبھی ایک دوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں۔

چاند، سورج اور باقی سیارے مغرب سے مشرق کی طرف گردش کرتے ہیں۔ اس کو حرکت اول کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف ستاروں کی حرکت بہت کم ہے اور چوں کہ ان کی ایک دوسرے سے دوری ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اس لیے انھیں "ثابتہ" کہتے ہیں۔ سیاروں کی حرکت ثانی، حرکت اول کے خلاف ہے مگر مکمل طور پر نہیں کیوں کہ پہلی کے مقابلے میں اس میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی جہاز کے مسافر پانی کے دھارے کی طرف چلیں لیکن جہاز ان کو دھارے کے دوسرے رخ کی طرف لے جا رہا ہو۔ حرکت ثانی واضح نہیں ہوتی ہے، اس کو سمجھنے کے لئے تجربہ کی بنیاد پر دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسے مشرقی کہتے ہیں اس لیے کہ اس کا رخ سورج کے مطلع کی طرف ہوتا ہے۔ (۴)

البیرونی کہتا ہے کہ سیاروں کی پیائش اسی وقت صحیح طور پر کی جا سکتی ہے جب ہم زمین کو ایک معیاس کی ایک فرد (Unit) مان لیں۔ اس کی پیائش کے مطابق زمین کے اعداد و شمار یہ ہیں۔ (۵)

قطر (Diameter) .... ۲۱۶۳ ۱/۳ فرسنگ

محیط (Circumference)..... ۶۸۰۰۰۰۰ فرسنگ

سطح....... ۱/۴ ۰،۲۰،۷۲،۱۴ فرسنگ

جرم (حجم) (Volume)... ۱/۵ ۴۴۴۴۴،۱۲۲ مکعب (Cubic) فرسنگ

اسی طرح البیرونی دائرۃ البرج کی پیائش بھی دیتا ہے:

قطر..... ۴۴۹۶۴۰۰۵ ۱۳/۳۰ فرسنگ

محیط..... ۱۴۱۳۱۵۴۴۶ ۲/۳ فرسنگ

زمین کی پیائش المامون کے زمانے میں سب سے پہلی مرتبہ کی گئی تھی۔ اور اس کے سائنس دانوں نے سنجلو کے صحراؤں میں پیائش کر کے یہ دریافت کیا کہ زمین کی ایک ڈگری (درجہ) ۳/ ۲ ۵۶ میل کے برابر ہے۔ اور اگر اسے ۳۶۰ سے ضرب دیا جائے تو ۲۰۴۰۰ میل زمین کا محیط نکلتا ہے۔ البیرونی کے مطابق ایک میل ۳/ ۱ فرسنگ یا ۴۰۰۰ اسود ذراع کے برابر ہے۔ یہ ذراع بغداد میں زمین کی پیائش کے لیے استعمال ہوتا تھا اور ۲۴ انگلیوں کی چوڑائی کے برابر تھا۔ ابوریحان البیرونی کہتا ہے کہ اس نے ہندستان میں جو پیائش علم المثلثات کے ایک اصول کے مطابق کی تھی اس میں اور المامون کے سائنس دانوں کے نتائج میں کوئی فرق نہیں تھا۔ (۶)

اس زمانے کے مسلم ماہرین علم الہئیت نے عروض واطوال (Latitudes &Longitudes) پر کافی تحقیق کی تھی اور کئی نے جداول (Tables) بھی تیار کیے۔ ان عروض واطوال کی بنیاد پر انہوں نے زمین کے آباد علاقوں کے نقشے بھی تیار کیے۔ بطلیموس کی تحقیق کے مطابق زمین کا آباد علاقہ مغرب سے مشرق تک پھیلا ہوا تھا یعنی مغرب میں جزائر خالدات سے جہاں سے °O عرض گزرتا تھا مشرق میں °180 تک جہاں جزیرہ کوریا (Korea) آباد تھا۔ اس طرح خط استوا سے شمال کی طرف آبادی °63 عرض تک پھیلی ہوئی تھی اور خط استوا کے جنوب میں °16 1/2 تک دنیا آباد تھی۔ چناں چہ بطلیموس نے خط استوا کے شمالی آباد علاقے کو سات اقالیم (Climes) میں تقسیم کر دیا تھا اور ہر اقلیم کے تین حصے تھے۔ اسی طرح جنوب میں دو اقالیم تھیں۔ اقلیم ایک فرضی لکیر تھی جو مغرب سے مشرق تک جاری تھی۔ لیکن بطلیموس کے بعد جو تحقیقات اس موضوع پر ہوئیں ان میں کافی اختلافات تھے۔ چناں چہ سب سے پہلا اور قدیم عالمی نقشہ خلیفہ المامون کے سائنس دانوں نے بغداد میں تیار کیا۔ اس کی بنیاد بطلیموس کے نقشۂ اقالیم اور ایرانی تصور کشورات پر تھی۔ یہ نقشہ اب

مفقود ہے مگر کتابوں میں اسے الصورۃ المامونیۃ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے لیکن اس نقشے میں اور اسی طرح کے دوسرے نقشوں میں علم الہیئت کی رو سے چند خامیاں تھیں، ان میں اہم یہ تھی کہ حالاں کہ زمین بذات خود کروی شکل کی ہے، جو سب جانتے تھے، لیکن اس کا نقشہ ایک مسطح (Plane) شکل کا بنایا جاتا تھا جس میں زمین کے کروی ہونے کا عکس ظاہر نہیں ہوتا تھا حالاں کہ بطلیموس نے اپنے نقشوں میں اس کا اظہار بروز (Projection) کے ذریعہ کیا تھا۔ اور البیرونی اور البتانی جیسے سائنس دانوں نے اس طرح کے نقشوں پر جن میں اقالیم سیدھی سپاٹ لکیروں کی شکل میں کھینچی جاتی تھیں نکتہ چینی بھی کی ہے۔

المامون ہی کے زمانے میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی (متوفی ۸۴۷ء کے بعد) نے بھی ایک نقشہ عالم، بطلیموس کی بنیاد پر تیار کیا تھا۔ یہ نقشہ اب مفقود ہو چکا ہے لیکن الخوارزمی کی کتاب "صورۃ الارض" موجود ہے جس میں اس کے نقشے کے اطوال و عروض تفصیلاً دیئے ہوئے ہیں۔ الخوارزمی کی اس کتاب کو ہانس فان مژیک (Hans von Mzik) نے شائع کیا تھا (لائپزش ۱۹۲۶ء)۔ اس کتاب میں دیئے ہوئے عروض واطوال کی بنیاد پر علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی ڈاکٹر رضیہ جعفری نے الخوارزمی کے نقشہ عالم کو دوبارہ مرتب کیا اور عربی متن تصحیح کر کے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا اور ایک تفصیلی شرح بھی لکھی۔ اب یہ نقشہ پہلی مرتبہ "جغرافیائی جہاں از روی کتاب صورۃ الارض، الخوارزمی" کے نام سے زیر سرپرستی نشریات "دانش" دوشنبہ (تاجکستان، روس) اور شعبۂ سنٹرل ایشین اسٹڈیز، کشمیر یونیورسٹی، ۱۹۸۵ میں شائع ہو گیا ہے۔

اس ابتدائی دور کے سائنس دانوں میں الفرغانی (تاریخ وفات ۸۶۱) اور حبش الحاسب المروزی (تاریخ وفات ۸۶۴ تا ۸۷۴) قابل ذکر ہیں۔ موخر الذکر نے المامون کے زمانے ہی میں "زیج ممتحن" تیار کیا تھا اور دمشق کی رصدگاہ میں متعین تھا۔ لیکن اس زمانے کا سب سے اہم ماہر علم الہیئت محمد بن جابر بن سنان البتانی الحرانی الصابی (تاریخ وفات ۹۲۹) مانا جاتا ہے۔ اس نے اپنے ذاتی تجربات اور کائنات کے مشاہدات اپنی کتاب "الزیج الصابی" میں درج کیے ہیں۔ البتانی کے مطابق مَیل دائرۃ معَدل النہار (Obliquity of the

Ecliptic) ۲۳ درجہ اور ۳۵ منٹ ہے۔ اس کے علاوہ استقبال اعتدال (Precession of the Equinoxes) جو ثابت بن قرۃ کے نزدیک ۶۶ سال میں ایک درجہ تھا، البتانی نے تسلیم کیا تھا۔ البتانی کے مطابق منطقہ حارہ میں ایک سال برابر ہے ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۶ منٹ اور ۲۴ سکنڈ کے۔ صحیح پیائش میں صرف ۲ منٹ اور ۲۲ سکنڈ کا فرق ہے۔ البتانی کی کتاب ۵۱ ابواب پر مشتمل ہے۔ البتانی کا ارادہ ایک نئی "المجسطی" تیار کرنے کا بھی تھا۔ اس نے اپنے مشاہدات کی بنا پر بطلیموس کی وہ غلطیاں بھی درست کیں جو سیاروں کی گردش سے متعلق تھیں۔ البتانی کی "الزیج الصابی" کا لاطینی ترجمہ جو انگریزی سائنس داں Roberus Retinensis (وسط بارھویں صدی عیسوی) نے کیا تھا اب مفقود ہے لیکن واحد لاطینی ترجمہ جو Plato of Trivoli نے کیا تھا، باقی ہے۔ شاہ Alfonso el Sabio (۱۲۵۲تا۱۲۸۴) کے حکم سے البتانی کی زیج کا ترجمہ اسپینی زبان میں بھی ہوا تھا۔ البتانی کے لاثانی علمی کارناموں کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ البیرونی نے، جو خود اپنے زمانے کا عظیم ماہر علم الہیئت تھا، البتانی پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا عنوان تھا Elucidation of Genius in al Battani's Zij۔ یہ امر کہ البتانی کے مشاہدات کا اثر کوپرنیکس (Copernicus) جیسے عظیم الشان سائنس دان پر پڑا تھا مشہور و معروف ہے۔

اسلام کے صف اول کے علم الہیئت کے ماہروں میں عبدالرحمٰن بن عمر الرازی الصوفی (وفات ۹۸۶ء) کا شمار ہوتا ہے۔ الصوفی عضد الدولۃ (وفات ۹۸۳ء) کے مصاحبین میں سے تھا۔ الصوفی نے بطلیموس کے ستاروں کے جداول کی اپنے مشاہدات کی روشنی میں تنقیدی نظر سے تصحیح کی تھی جو اس کی کتاب "صور الکواکب الثابتۃ" میں شامل ہیں۔ اس کتاب میں ان سیکڑوں ستاروں کی شناخت بھی کی گئی ہے جو قدیم عربی لسانیاتی ادب میں پائے جاتے تھے۔

مصر میں علی بن عبدالرحمٰن بن احمد بن یونس الصفدی (وفات ۱۰۰۹ء) نے فاطمی خلیفہ العزیز کے زمانے میں ۹۷۷ء سے ۹۹۶ء تک علم الہیئت پر جبل المقطم میں تحقیق و مشاہدات کیے۔ اس کا کام بعد میں خلیفہ الحکیم کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ ابن یونس کی

مشہور کتاب جس میں اس کے مشاہدات اور تجربات درج ہیں "المزیج الحاکمی الکبیر" ہے لیکن بدقسمتی سے یہ کتاب مکمل طور پر موجود نہیں ہے۔ ابن یونس کے مطابق قاہرہ کا طول ۳۰ درجہ تھا اور میل دائرۃ معدل النہار ۲۳ درجہ اور ۳۵ منٹ تھا۔ ابن یونس کا ایک اہم کارنامہ یہ بھی تھا کہ اس نے انیسویں صدی عیسوی تک کے پنج وقتہ نماز کے اوقات کا حساب بھی لگالیا تھا۔ یہ اوقات اس کی کتاب "غایۃ الانتفاع" میں درج تھے لیکن کچھ جداول غالباً تیرہویں صدی کے علم الہیئت کے ماہر المقسی نے تیار کیے تھے۔ بدقسمتی سے ابن یونس کی وفات کے بعد اس کے سارے مسودات اس کے بیٹوں نے صابون کے بازار میں فروخت کر دیئے تھے اور اس طرح یہ نایاب کام ضائع ہو گیا۔ ابن یونس کی کیفیت ایک مجذوب کی سی تھی۔ وہ پرانے اور بھدے کپڑے پہنتا تھا اور اسے کسی بات کا ہوش نہ تھا۔ اپنی موت سے کچھ عرصے پہلے اس نے پیشین گوئی کی تھی کہ وہ فلاں دن فوت ہو جائے گا۔ چنانچہ اس نے اپنے کاغذات کی سیاہی کو دھویا اور ایک کمرے میں بند ہو کر تلاوت قرآن شروع کر دی اور اسی حالت میں اس کے بتائے ہوئے دن اس کا انتقال ہو گیا۔

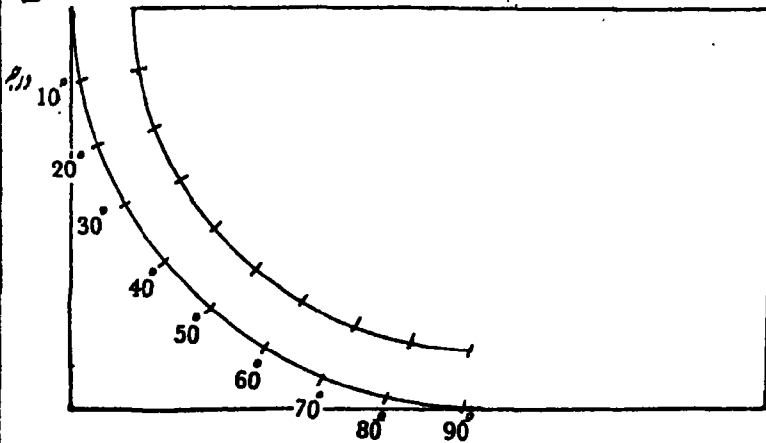
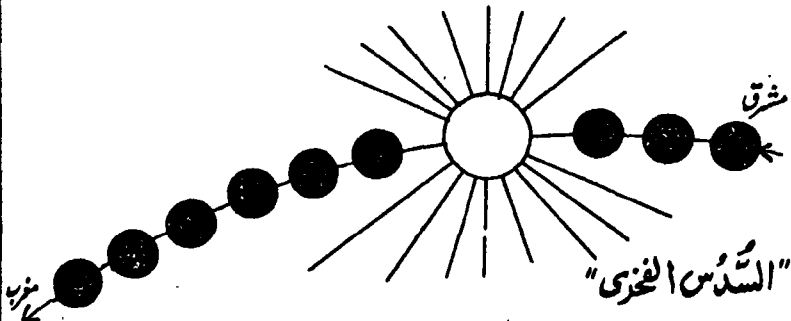
ایک اور علم نجوم کا ماہر ابو سعید احمد بن محمد السجزی (وفات ۱۰۲۰ء) تھا جو سجستان (جنوبی افغانستان) کا رہنے والا تھا۔ اس کی اصل دلچسپی علم نجوم (Astrology) میں تھی لیکن اس نے عبدالرحمٰن الصوفی کے مشاہدات میں، جو شیراز میں اس نے کیے تھے، مدد کی تھی۔ السجزی البیرونی کے بزرگ معاصرین میں تھا۔ اس کی اہمیت اس کے بنائے ہوئے اسطرلاب سے ظاہر ہوتی ہے۔ یوں تو اس نے طرح طرح کی شکلوں کے اسطرلاب بنائے تھے لیکن بقول البیرونی اس نے ایک اسطرلاب ایسا بھی بنایا تھا جس کی بنیاد نظام شمسی (Heliocentric) پر تھی یعنی اس میں بجائے زمین کو مرکز کائنات تصور کرنے کے سورج کو مرکز کائنات مانا گیا تھا۔ اگر البیرونی کے بیان میں صحت ہے تو اسلامی تاریخ میں السجزی پہلا سائنس داں تھا جس نے کوپرنیکس سے کئی صدیوں پہلے نظام شمسی کے تصور کو پیش کیا تھا۔

الاندلس (اسپین) میں بھی علم الہیئت کے ماہروں کی اس زمانے میں کوئی کمی نہ تھی۔ یہاں دسویں صدی عیسوی میں ایک اور سائنس داں گزرا ہے جس کا نام ابوالقاسم مسلمہ بن احمد

ضی المعروف بہ المجریطی ہے (وفات ۱۰۰۷ء)۔ خلیفہ المامون کے زمانے میں الخوارزمی نے
ہما اشپوٹھا سدھانت" کے عربی ترجمے کی، جو الفزاری نے کیا تھا، تصحیح کی تھی۔ اس سدھانت
اول طول الارض (Prime Meridian) ہندستان کے شہر اجین (مدھیہ پردیش) سے
تا ہوا مانا گیا تھا کیوں کہ اس شہر میں قدیم زمانے میں ایک رصدگاہ تھی جہاں سے تمام
ض واطوال کی پیائش ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ اس میں وقت کا تعین یزدجرد کلنڈر سے کیا گیا
المجریطی کا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ان جداول کی تصحیح کی اوقات کے لیے ہجری کلنڈر استعمال
اور قرطبہ (Spain) کو بنیادی دائرۃ نصف النہار مانا۔ اب یہ جداول مفقود ہیں لیکن انگریز
لر Adelard of Bath نے ۱۱۲۶ء میں اس کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا جو بعد میں
پ کی علم الہیئت سے متعلق کتابوں کا بنیاد بنا۔

مسلم علم الہیئت کے ماہرین میں ابو محمود حامد بن الخضر الخجندی (تاریخ وفات ۱۰۰۰ء)
کافی اہم ہے۔ یوں تو اسلامی دنیا میں مختلف زبانوں اور جگہوں میں رصدگاہیں قائم ہوئی
جن میں طرح طرح کے آلات مشاہدہ استعمال کیے جاتے تھے لیکن ان آلات پر منٹ تو
ہوتے تھے لیکن سیکنڈ کا شمار کرنے کے لیے کوئی نشان نہیں ہوتے تھے۔ الخجندی نے رے
ان) میں ایک ایسی عمارت زمین کا جھکاؤ معلوم کرنے کے لیے تعمیر کی جس کا نام "السدس
ی" تھا یعنی دائرے کا چھٹا حصہ۔ یہ نام فخر الدولہ کی نسبت سے رکھا گیا تھا جس کا تعلق
ان بویہ سے تھا۔ اس عمارت میں ہر ڈگری ۳۶۰ مساوی حصوں میں تقسیم کی گئی تھی اور
بل پر ہر دسواں سیکنڈ واضح طور پر کندہ کر دیا گیا تھا۔ غالباً اسی رصدگاہ کی اتباع میں مراغہ کی
رگاہ اور سمرقند کی رصدگاہ میں بھی اسی طرح کے آلات پیائش بنائے گئے تھے۔ مگر البیرونی
بیان کے مطابق الخجندی کی اس رصدگاہ میں ایک بڑی خامی تھی اور وہ یہ کہ یہ ایک بہت اونچی
ت اپنے بوجھ کی وجہ سے تقریباً ایک بالشت زمین میں دھنس گئی تھی۔ بہر حال خجندی اس
رگاہ میں میں سیاروں کی پیائش کرتا تھا۔ اس کے نزدیک زمین کا جھکاؤ ۲۳ درجہ، ۳۲ منٹ
۱ سکنڈ تھا۔ اور شہر رے کا طول ۳۴ درجہ، ۳۴ منٹ اور ۴۵ اعشاریہ ۳۸ سیکنڈ تھا۔ الخجندی
ایک ایسا آلہ بھی بنایا تھا جو اسطرلاب ربعی (Quadrant) کی جگہ استعمال کیا جاتا تھا اور

جس کا نام "الآلۃ الشاملۃ" تھا۔

خجندی کی رصدگاہ کی شکل کچھ اس طرح کی تھی:

علم الہیئت کے مسلم ماہرین میں سب سے اہم نام نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن طوسی (وفات ۱۲۷۴ء) کا ہے جن کے علمی کارناموں کا اثر نہ صرف مشرق پر بلکہ مغرب پر بھی پڑا تھا۔ نصیر الدین طوسی منگول حکمراں ہلاکو کے مصاحب تھے۔ ۱۲۵۹ء میں طوسی نے بہ اجازت ہلاکو مراغہ میں ایک رصدگاہ قائم کی اور اس کے انچارج بنے۔ یہاں کئی ایک ماہرین علم الہیئت ان کے شریک کار تھے جن میں خاص طور سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: قطب الدین شیرازی، محی الدین المغربی، فخر الدین المراغی، مؤید الدین العرضی، علی بن عمر القزوینی، نجم الدین دبیران الکاتبی القزوینی، اثیر الدین الابہری، طوسی کے فرزند اصیل الدین، اور صدر الدین، چینی محقق فاؤ مون جی (Fao Mun-ji) اور کتب خانہ کے انچارج کمال الدین

الایکی۔ اس رصد گاہ میں بہترین قسم کے آلات بھی تھے جو موید الدین العرضی نے ۶۲۔۱۲۶۱ میں بنائے تھے۔ ان میں ایک عظیم الجسم ربعی (Quadrant) بھی تھا۔ یہاں ایک نفیس کتب خانہ بھی تھا۔ نصیر الدین طوسی کی کوئی ۱۵۰ تصانیف تھیں جو رسالوں اور خطوط پر مشتمل تھیں۔ ان میں ۲۵ فارسی زبان میں اور باقی عربی میں لکھی گئی تھیں۔ طوسی ترکی زبان سے واقف تھے اور کہا جاتا ہے کہ یونانی زبان سے بھی۔ ان کی سب سے اہم اور مشہور تصنیف "زیج ایلخانی" ہے جو فارسی میں لکھی گئی تھی اور بعد میں اس کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ اس زیج کے بعض حصوں کا John Greaves نے لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا جس کا نام *Astronomia quaedam ex traditione Shah cholgii persae una cum hypo Thesibus planetarum* (London 1650) ہے۔ طوسی کی دوسری اہم تصنیف "تذکرہ" ہے۔ طوسی نے عبدالرحمٰن الصوفی کی کتاب "صور و الکواکب" کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ مراغہ کی رصد گاہ صرف مشاہدات اور تجربات کا مرکز ہی نہ تھی بلکہ یہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم و تدریس بھی ہوتی تھی۔ یوں تو منگول حکمراں علم الہیئت میں کافی دلچسپی لیا کرتے تھے لیکن مراغہ کی رصد گاہ جیسا عظیم الشان ادارہ اس بڑے پیمانے پر تحقیقی و تدریسی کام نہ کرپاتا اگر حکمران وقت یعنی ہلاکو کی توجہ اور مالی امداد اسے نہ ملتی۔

طوسی نے علم الہیئت میں جو اضافے کیے وہ ان کی "زیج" اور "المجسطی" کے نئے ایڈیشن میں شامل ہیں۔ لیکن بطلیموس کی تھیوری پر انہوں نے جو تنقید کی تھی وہ "تذکرہ" میں موجود ہے۔ ازمنۂ وسطیٰ کی سب سے جامع اور مدلل کتاب یہی ہے جس میں بطلیموس کی خامیوں کا پردہ فاش کیا گیا ہے۔ اسی کتاب میں طوسی نے سیاروں کی گردش سے متعلق ایک جدید تھیوری پیش کی تھی۔ اس تھیوری سے نہ صرف قطب الدین شیرازی اور ابن شاطر متاثر ہوئے تھے بلکہ اغلب یہ ہے کہ اس کا اثر کوپرنیکس کے خیالات پر بھی پڑا تھا، اس لیے کہ اس نے طوسی کے شاگردوں کی، سیاروں کی گردش سے متعلق تھیوری، کو بہت گہرائی کے ساتھ اپنایا تھا۔ ای۔ ایس۔ کنیڈی (E. S. Kennedy) نے طوسی کی اس تھیوری کو Tusi's

Couple کا نام دیا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ طوسی، قطب الدین اور ابن شاطر نے اس تھیوری کا اطلاق سیاروں کی گردش پر کیا تھا اور اس کا موازنہ بطلیموس کے نموذج (Model) سے کیا تھا۔ طوسی کی یہ تھیوری بلاشبہ بطلیموس سے مختلف تھی، اس میں جدت پائی جاتی تھی اور عصر حاضر سے پہلے کسی سائنس داں نے اس طرح کی تھیوری پیش نہیں کی تھی۔ نظام شمسی کو چھوڑ کر کوپرنیکس کے یہاں جو بھی "جدت" پائی جاتی ہے، وہ سب طوسی اور اس کے شاگردوں کی تھیوری میں موجود تھی۔ طوسی کے تصورات مشرقی اسلامی دنیا پر کافی اثرانداز ہوئے تھے اور سمرقند اور استانبول کے سائنس داں اس سے متاثر ہوئے تھے۔ مغربی دنیا یعنی یورپ پر بھی ان کے اثرات اس سے زیادہ پڑے جتنا کہ ہم اب تک سمجھتے تھے۔ اور یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ چینی سائنس دانوں نے بھی ان کا اثر قبول کیا تھا اس لیے کہ منگولوں کے حملوں کے بعد چین سے اسلامی دنیا کے گہرے تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ علاوہ بر ایں، طوسی کے مدرسۂ فکر کا اثر ہندستان پر بھی مغلوں کے زمانے میں ظاہر ہے۔ یہاں تک کہ اٹھارویں صدی میں راجہ جے سنگھ (ثانی) کی تعمیر کی ہوئی رصدگاہوں میں مراغہ کی رصدگاہ کا پرتو نظر آتا ہے۔(۷)

ازمنۂ وسطیٰ کا سب سے آخری اور نامور سائنس داں اور علم الھیئت کا ماہر الغ بیگ (یعنی عظیم شہزادہ) تھا جس کا اصل نام محمد تراگای تھا۔ یہ تیمور کا پوتا تھا جو ۱۴۰۹ء میں ماوراءالنہر کا بادشاہ ہوا۔ اس نے ۱۴۲۰ء میں سمرقند میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں سب سے زیادہ اہمیت علم الھیئت کی تعلیم کو دی جاتی تھی۔ الغ بیگ خود اس مدرسے کے اساتذہ کا انتخاب کیا کرتا تھا۔ اس مدرسے میں علاوہ الغ بیگ کے صلاح الدین موسیٰ بن محمود (قاضی زادہ) اور غیاث الدین جمشید الکاشی درس دیا کرتے تھے۔ اس مدرسے کی تعمیر کے چار سال بعد الغ بیگ نے ایک سہ منزلہ رصدگاہ کی تعمیر سمرقند ہی میں کی لیکن شومیٔ قسمت کہ بعض فقہاء کے اکسانے پر یہ رصدگاہ سولہویں صدی عیسویں کے ابتداء میں مسمار کردی گئی اور رفتہ رفتہ صفحۂ ہستی سے نابود ہو گئی۔ بہرحال ۱۹۰۸ء میں روسی آثار قدیمہ کے ماہر وی۔ ایل۔ ویاتکن نے اس کے باقی ماندہ کھنڈر دریافت کیے۔ اس رصدگاہ کا اہم آلۂ پیمائش "السدس الفخری" (Fakhri Sextant) تھا جس کا مندرجہ بالا سطور میں ذکر آچکا ہے۔ اس کی تعمیر یوں ہوئی تھی: ایک پہاڑی میں دو میٹر

چوڑی ایک خندق کھودی گئی جو دائرۂ نصف النہار (along the line of the Meridian) کے طول کے مطابق تھی اور اس خندق کے اندر اس آلے کی قوس کا ایک حصہ داخل کیا گیا۔ خندق کے اندر کا وہ حصہ، جو اب بھی باقی ہے، دو متوازی دیواروں پر مشتمل ہے اور اس کی سطح سنگ مرمر کی ہے۔ یہ دیواریں ایک دوسرے سے ۵۱ سنٹی میٹر دوری پر ہیں۔ سدس فخری کا آلہ علم الہیئت کے مختلف موضوعات پر تحقیق کے لیے استعمال ہوتا تھا مثلاً میل دائرۃ معدل النہار (Inclination of the Ecliptic) منطقۂ حارہ کے دن کا طول اور دیگر ثوابت جو سورج کے مشاہدے سے ناپے جا سکتے تھے۔ اس طرح یہ آلہ سورج کے مشاہدے کے لیے عموماً اور خصوصاً چاند اور دیگر سیاروں کی گردش معلوم کرنے کے لیے استعمال ہوتا تھا جس کے لیے ۶۰ درجہ کی قوس کافی تھی۔ اس کے علاوہ اور آلات بھی اس رصدگاہ میں استعمال ہوتے تھے۔ اس رصدگاہ کے سدس فخری کا نصف قطر ۴۰ اعشاریہ ۴ تھا۔ اس طرح یہ اس زمانے کا دنیا کا سب سے بڑا آلہ تھا۔ اس سدس کی قوس اس طرح تقسیم کی گئی تھی: ۷۰ اعشاریہ ۲ سینٹی میٹر برابر ہے ایک درجہ کے، ۱۱۱ اعشاریہ ۷ یا ۱۲ ملی میٹر برابر ہے دو سیکنڈ کے۔ یہ بات مجرب ہے کہ مشاہدہ کرنے والے کے غیر متعین وقت اور تدریب کے مد نظر، زاویائے تمیز ۲ سے ۵ سیکنڈ ہے۔ اس طرح اس رصدگاہ میں اس مخصوص آلہ کا مقیاس (Scaie) اور اس کی چھوٹی سے چھوٹی تقسیم زاویائے تمیز کی حدود کو مد نظر رکھ کر کی گئی تھی۔ الغ بیگ اور اس کے مدرسۂ فکر کا اہم نتیجہ اس کے زیج کی شکل میں ظاہر ہوا جسے زیج الغ بیگی یا زیج گورگانی کے نام سے موسوم کیا گیا۔ گوراگون جو کہ چنگیز خاں کے داماد کا لقب تھا، الغ بیگ اپنے لیے بھی استعمال کرتا تھا۔ یہ تصنیف ابتداء میں تاجیک (فارسی) زبان میں لکھی گئی تھی۔ اس کا ایک حصہ تیموری سے متعلق ہے اور سمرقند کی رصدگاہ میں مشاہدات کے نتائج پر مشتمل ہے، موخر الذکر میں کلنڈر کے حساب کے جداول، علم المثلثات، سیاروں کی گردش اور ستاروں کی فہرست ہے۔ الغ بیگ نے سالانہ (Yearly Precession) بھی معلوم کیا تھا جو ۵۱ اعشاریہ ۴ سیکنڈ تھا جب کہ صحیح ۵۲ ۱ اعشاریہ ۲ سیکنڈ ہے۔ جہاں تک کہ ستاروں کے قائمہ (Catalogue) کا تعلق ہے الغ بیگ کا قائمہ سترہ صدیوں میں دوسرا تھا۔ اس میں ۱۰۱۸ ستاروں کا ذکر ہے۔ ان میں سے

بعض کا مشاہدہ سمر قند کی رصد گاہ سے کیا گیا تھا اور باقی کا مشاہدہ ۱۴۳۷ء (۸۴۱ھ) کی ابتدا سے قبل کیا گیا تھا۔ مو خرالذکر الصوفی کے قائمہ سے لیے گئے تھے اور صوفی نے بظاہر بطلیموس سے لیا تھا۔ ۱۹۴۱ء میں ٹی۔ این۔ کاری نیازوف نے الغ بیگ کی قبر تیمور کے مقبرے کے اندر جو سمر قند میں ہے، دریافت کی تھی۔(۸)

۱۹۸۳ء میں مجھے اور میری بیوی کو تاجکستان کی اکاڈمی آف سائنسز نے تاجکستان او اوزبکستان کے دورے پر مدعو کیا تھا۔ ہم عبداللہ جان غفاروف کے ساتھ دوشنبہ، سمر قند، بخار اور کئی شہروں میں گئے تھے۔ سمر قند میں ہم نے الغ کا مشہور مدرسہ بھی دیکھا اور گور میر بھی گئے۔ سمر قند ہی میں ہمیں الغ کی رصد گاہ کو دیکھنے کا موقع ملا اور ہم نے السدس الفخری کو بھی دیکھا۔ اس رصد گاہ کے قریب ہی ایک میوزیم بھی تھا جس میں مختلف مطبوعہ کتابوں، تصویروں اور دیگر مواد کے ذریعے الغ بیگ کے کارناموں کا مظاہرہ بھی کیا گیا تھا۔ مدرسہ الغ بیگ کے آس پاس اور دو بڑے بڑے عظیم الشان مدرسے بھی تھے جو اس شہر کے علمی کارناموں کی یاد دلاتے ہیں۔ ان میں سے ایک مدرسہ کی مسجد کے اندر تعمیر کا کام بھی جاری تھا اور اس کے خوبصورت نقش و نگار دوبارہ تازہ کیے جا رہے تھے۔ ہندستان میں راجہ سوائی جے سنگھ (ثانی) نے قدیم ہندستانی علم الہیئت کو دوبارہ زندہ کرنے کے سلسلے میں اسلامی اور یوروپین روایات کو اس میں شامل کرنے کی کوشش کی۔ ریاضی علم الہیئت جو اسلامی نصاب میں شامل تھا اس کے کئی حصوں کے سنسکرت میں ترجمے کروائے۔ اس نے جداول بھی تیار کروائے اور ان کے استعمال کے طریقے فارسی میں درج کروائے۔ یہ جداول "زیج جدید محمد شاہی" کے نام سے مشہور ہیں اور ان کا اکثر حصہ غالباً ابوالخیر خیر اللہ خاں نے تیار کیا تھا۔ راجہ جے سنگھ نے اس کا انتساب مغل بادشاہ محمد شاہ کے نام ۱۷۲۸ء میں کیا۔ اس میں یہ کوشش کی گئی تھی کہ الغ بیگ کی "زیج" اور الکاشانی کی "زیج خاقانی" پر اضافہ کیا جائے۔ علاوہ اس کے راجہ جے سنگھ نے الغ بیگ کی نقل میں پانچ رصد گاہیں ہندستان میں قائم کیں: دہلی (جنتر منتر)، جے پور، جس کی بنیاد ۱۷۲۸ میں پڑی تھی، اجین، بنارس اور متھرا میں۔ راجہ جے سنگھ نے زمین کے جھکاؤ کی بھی پیمائش کروائی تھی جو ۲۳ درجہ ۲۸ منٹ (۱۷۲۹ء) تھی اور اجین کا طول ۲۳ درجہ ۱۰ منٹ تھا۔ اس۔

Philippe de la Hire کی کتاب *Tabudae Astronomicae* جو ۱۶۸۷ء تا ۱۷۰۲ء میں شائع ہوئی تھی، اس کا بھی استعمال کیا تھا اور John Flamsteed کی *Historia Coalestis Britannica* بھی استعمال کی تھی جو ۱۷۱۲ تا ۱۷۲۵ء میں شائع ہوئی تھی حالاں کہ اس کے سفیر ۱۷۲۸ یا ۱۷۲۹ء سے پہلے پرتگال نہیں بھیجے گئے تھے اور یہ واقعہ اس کی "زیچ" کے چھپنے کے بعد ہوا تھا۔ راجہ جے سنگھ نے جو آلات تیار کروائے تھے وہ زیادہ تر دھاتوں اور پتھر کے بنے تھے اور یہی پتھر کے آلات آج تک اس کے علمی کارناموں کی یادگار ہیں۔ راجہ جے سنگھ نے اسطرلاب پر سنسکرت میں ایک کتاب *Jantrarajaracana* بھی لکھی اور ایک دوسری *Jayavinoda* کے نام سے ۱۷۳۵ء میں لکھی تھی۔ علم الہیئت ہندستان میں راجہ جے سنگھ کی موت کے ساتھ ختم ہو گیا اور یوروپین علم الہیئت ہندستان میں ۱۸۳۵ء سے رائج ہوا اس وقت تک اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی۔(۹)

اسلامی دور کی آخری رصدگاہ استانبول (ترکی) میں قائم ہوئی تھی جس میں کئی اہم سائنس داں کائنات کے مشاہدے میں مشغول تھے۔ لیکن یہ رصدگاہ بھی آخرکار سماجی اور اقتصادی حالات کی وجہ سے پنپ نہ سکی۔

آخر میں یہ کہہ دینا ضروری ہے کہ مجموعی طور پر اس علم میں مسلمان سائنس دانوں نے کافی اضافے کیے، نئی نئی تھیوریاں پیش کیں اور یونان، ہندستان اور ایران سے انہوں نے جو کچھ حاصل کیا تھا اس علم کو کافی آگے بڑھایا۔ ان کے علم سے یورپ تو کافی حد تک واقف ہو چکا تھا لیکن مشرقی ممالک میں اور خصوصاً اسلامی دنیا میں علم الہیئت کے ماہر اس پائے تک نہیں پہنچ سکے جس حد تک یورپ سترہویں صدی میں پہنچ چکا تھا۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ ان سائنس دانوں کو اقتصادی اور مالی سرپرستی حاصل نہیں تھی اور اس کے علاوہ وہ رجعت پسند لوگوں کے حسد و بغض کا شکار بھی ہو گئے تھے۔

آخر میں اپنے قارئین کو یہ بتا دینا ضروری سمجھتا ہوں کہ یونیسکو (UNESCO) کی زیر سرپرستی آج کل ایک اہم کتاب (چھ جلدوں میں) اسلام کے مختلف پہلوؤں پر تیار کی جا رہی ہے۔ اس کی تیاری میں دنیا کے متعدد اسکالر شریک ہیں۔ اس کتاب کی چوتھی جلد "اسلامک

سائنسز" کے لیے مخصوص کی گئی ہے۔ اس جلد کے ایڈیٹر پروفیسر احمد الحسن ہیں اور راقم الحروف اس کا کو۔ایڈیٹر ہے۔ امید ہے، انشاءاللہ یہ کتاب جو اس وقت اپنے آخری مرحلے میں ہے، ۱۹۹۱ء تک شائع ہو جائے گی۔ اس میں تمام سائنسز، ٹیکنالوجی، طب وغیرہ سے بحث کی گئی ہے۔

حواشی

1- "The Categories of Islamic Astronomical Literature and the Present State of Research on the Mansuscript Sources", International Symposium on the Obervatories in Islam. 19-23 September 1977, ed. by M. Dizer.

2. *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology* Translated by R. Ramsay Wright, كتاب التفهيم لاوائل صناعة التنجيم London, 1934, pp 43-45

3. *Ibid.*, pp.45-46

4. *Ibid.*. pp. 47-48

5. *Ibid.*, pp.118

6. *Ibid.*, pp.118-119

7. Sayyed Hossein Nasr, *Dictionary of Scientific Biography*, New York,

8. Seyyed Hossein Nasr, *"Al- Tusi"*, *Dictionary of Scientific Biography*, ed. Charles Coulston Gillipsie, Charles Scribner's Sons, New York. Vol.XIII, 1976, pp. 508-514; ef.

9.T.N. Kari - Niazor, *"Ulugh Beg"*. *D. S. B.*, Vol. XIII, 1976, pp. 535-537.

10. David Pringree, *"Jaysimha"*, *D. S. B*, Vol. VII, 1073, pp.80-82

(اکتوبر ۱۹۹۰ء)

شمارے کے مصنفین

ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)	ڈاکٹر ذاکر حسین اور پروفیسر محمد مجیب کے ساتھ جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ارکان ثلاثہ میں سے ایک، اسلام اور عصر جدید کے بانی مدیر
پروفیسر سید حسین نصر	جارج واشنگٹن یونیورسٹی، واشنگٹن، امریکہ
پروفیسر مشیر الحق (مرحوم)	سابق وائس چانسلر، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر۔ سابق سربراہ شعبہ اسلامک اینڈ عرب ایرانین اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
مولانا تقی امینی (مرحوم)	سابق پروفیسر فیکلٹی دینیات، سابق ناظم دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
مولانا وحید الدین خاں	سربراہ اسلامک سنٹر، نئی دہلی
مولانا سید علی نقی النقوی (مرحوم)	مجتہد العصر، سابق سربراہ فیکلٹی دینیات، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
مولانا عبد السلام قدوائی ندوی (مرحوم)	سابق ناظم دینیات، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی (مرحوم)	سابق ڈائرکٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ۔ سابق مدیر، اسلام اور عصر جدید
پروفیسر محمد مجیب (مرحوم)	سابق وائس چانسلر، جامعہ ملیہ اسلامیہ
پروفیسر انور صدیقی	سابق سربراہ شعبۂ انگریزی، جامعہ ملیہ اسلامیہ
مولانا سید ابو الحسن علی ندوی	سربراہ ندوۃ العلماء، لکھنؤ۔ صدر آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ
پروفیسر سید مقبول احمد (مرحوم)	سابق آنرری ڈائرکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، سابق مدیر، اسلام اور عصر جدید

ماہنامہ جامعہ کے خاص شمارے

۱۔ جشن زریں نمبر	۳۰ روپے
۲۔ ڈاکٹر مختار احمد انصاری نمبر	۲۵ روپے
۳۔ سالنامہ ۱۹۶۱ء	۳۰ روپے
۴۔ اسلم جیراجپوری نمبر	۳۰ روپے
۵۔ پروفیسر مجیب نمبر	۵۰ روپے
۶۔ مولانا ابوالکلام آزاد کی یاد میں	۳۰ روپے
۷۔ پریم چند کی یاد میں	۵۰ روپے
۸۔ نہرو نمبر	۴۰ روپے
۹۔ جامعہ پلاٹینم جوبلی نمبر	۸۰ روپے
۱۰۔ گاندھیائی فکر: تجزیہ اور تعبیر	۸۰ روپے
۱۱۔ فراق: دیارِ شب کا مسافر	۷۰ روپے
۱۲۔ ذاکر نمبر	۳۵ روپے
۱۳۔ غالب نمبر	۵۰ روپے
۱۴۔ سرسید نمبر	۸۰ روپے
۱۵۔ ابوالکلام آزاد نمبر	۸۰ روپے

ان کے علاوہ پچھلے عام شمارے بھی (۱۹۶۱ تا حال) فی شمارہ ۲۵ روپے کی در سے دست یاب ہیں۔ اسٹاک محدود ہے۔ ۵ شماروں پر ۲۵ فی صد تجارتی کمیشن دیا جائے گا۔ محصول رجسٹر ڈاک خریدار کے ذمے ہوگا۔

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ کی نئی اور اہم کتابیں

اقبال کا نظریہ شعر اور ان کی شاعری
پروفیسر آل احمد سرور

اردو کے ممتاز نقاد اور دانش ور پروفیسر آل احمد سرور کا مایۂ ناز خطبہ جو دہلی یونیورسٹی میں نظام خطبات کے تحت ۷۷۔۱۹۷۸ء میں پیش کیا گیا۔ اس خطبے میں سرور صاحب نے اقبال کے نظریہ شعر کے بارے میں نہایت فکر انگیز خیالات پیش کیے ہیں۔ قیمت-/45

نظام اردو خطبات کا 19 واں خطبہ

داستان امیر حمزہ
شمس الرحمٰن فاروقی

"داستان' زبانی بیانیہ' بیان کنندہ اور سامعین" کے عنوان سے یہ خطبہ اردو کے ممتاز نقاد اور شاعر شمس الرحمٰن فاروقی نے شعبہ اردو دہلی یونیورسٹی میں فروری ۱۹۹۸ء میں پیش کیا۔ اب یہ اہم خطبہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نے شائع کر دیا ہے۔
قیمت-/60

بازامیں نیند (ڈرامے)
پروفیسر شمیم حنفی

پروفیسر شمیم حنفی کے ڈراموں کا چوتھا مجموعہ ہے' اس کے ڈرامے جیتی جاگتی آنکھوں کا تجربہ ہیں۔ قیمت-/75

ماضی کے دریچے سے
ڈاکٹر شوکت اللہ

اس کتاب میں شامل زیادہ تر مضامین ان قدیم تاریخی عمارتوں سے تعلق رکھتے ہیں جو اب ہمارے لیے ایک عظیم تاریخی سرمایے کی حیثیت حاصل کر چکی ہیں' ان میں کچھ عمارتیں World Heritage کی فہرست میں بھی شامل کی جا چکی ہیں۔ تحقیقی کام کرنے والوں اور تاریخ کے طلبہ کے لیے ایک نہایت اہم کتاب قیمت:-/75

فکر انسانی کا سفر ارتقا
خواجہ غلام السیدین

نظام اردو خطبات کا آغاز شعبہ اردو' دہلی یونیورسٹی کے زیر اہتمام ۲۵ر فروری ۱۹۶۲ء کو ہوا۔ اس کا افتتاح ڈاکٹر ذاکر حسین نے کیا اور صدارت ڈاکٹر سی ڈی' دیش مکھ' وائس چانسلر دہلی یونیورسٹی نے فرمائی۔ ملک کے دیدہ ور ماہر تعلیم پروفیسر غلام السیدین نے مندرجہ بالا عنوان پر دو لیکچر زدیے اب ان خطبے کا تیسرا اڈیشن شائع کیا جا رہا ہے۔ قیمت:-/15

غالب کی شخصیت اور شاعری
رشید احمد صدیقی

یہ نظام اردو خطبات کا چوتھا خطبہ ہے جس کو ملک کے مایۂ ناز طنز و مزاح نگار رشید احمد صدیقی نے پیش کیا ہے۔
(تیسرا اڈیشن) قیمت:-/45

شمیم حنفی کی نئی کتاب

قاری سے مکالمہ

[illegible] شاعری اور تنقید و تخلیق مضمرات پر مضامین کا مجموعہ۔ قیمت:-/150

رام پور رضا لائبریری، رام پور

رام پور رضا لائبریری، رام پور عربی، فارسی، سنسکرت، پشتو، ترکی، ہندی اور اردو زبانوں کے نادر مخطوطات کا، جن کا تعلق ۷ویں صدی اور اس سے بعد کے زمانے سے ہے، بیش قیمت ذخیرہ ہے۔ اس کے علاوہ یہاں منگول، ایرانی، مغل، راجپوت، پہاڑی، اودھ اور برطانوی طرز کے منی ایچروں اور پورٹریٹوں نیز ایران، ہندستان اور وسط ایشیا کے خطاطوں کی اسلامی خطاطی کے نمونوں کا بیش بہا خزانہ بھی موجود ہے۔

لائبریری ریسرچ اسکالروں کو ہر طرح کی سہولتیں مہیا کراتی ہے جس میں برائے نام کرائے پر قیام کی سہولت بھی شامل ہے۔

لائبریری کی بعض تازہ ترین مطبوعات مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ عربی مخطوطات کی پرانی فہرست، ۶ جلدوں میں — ۵۰۰ روپے

۲۔ فارسی مخطوطات کی فہرست، دو جلدوں میں — ۴۰۰ روپے

۳۔ اردو مخطوطات کی فہرست
مرتبہ: امتیاز علی عرشی — ۱۰۰ روپے

۴۔ تاریخ اکبری (فارسی)
از عارف قندہاری — ۱۰۰ روپے

۵۔ فلسفة الهندية القديمة (عربی)
از مولانا عبدالسلام خاں — ۲۰۰ روپے

۶۔ يتضة الناعمين
از حضرت شاہ حمید ہرگامی — ۸۰ روپے

۷۔ انگ درپن (ہندی)
از سید غلام نبی رسلین بلگرامی — ۱۲۵ روپے

۸۔ خط کی کہانی تصویروں کی زبانی (اردو) ۸۰۰ روپے
از سید احمد خطاط

۹۔ رام پور رضا لائبریری مونوگراف (انگریزی) ۸۵۰ روپے
مرتبہ ڈاکٹر ڈبلو ایچ صدیقی

۱۰۔ مولانا محمد علی اور جنگ آزادی (اردو) ۲۰۰ روپے
از ظہیر احمد صدیقی

۱۱۔ تاریخ کتاب خانۂ رضا (اردو) ۴۰۰ روپے
از حافظ احمد علی شوق

۱۲۔ تاریخ شاہیہ نیشاپوریہ (فارسی)
از قاسم علی نیشاپوری
مرتبہ: ڈاکٹر شاہ عبدالسلام
پیش لفظ از ڈاکٹر ڈبلو ایچ صدیقی ۵۰۰ روپے

۱۳۔ مسدس جان صاحب مصوّر (اردو ہندی) ۴۵۰ روپے

۱۴۔ لائبریری کے رنگین پکچر پوسٹ کارڈ
اسلامی خطاطی کے نمونے، نادر مغل
پورٹریٹ اور منی ایچر تصویریں فی کارڈ ۳ روپے ۵۰ پیسے

اسکالروں کے لئے ۳۰ فی صد رعایت

از راہ کرم اپنے نادر مخطوطات اور قدیم فن پارے لائبریری کو عطیہ کیجئے یا فروخت کیجئے تاکہ وہ آئندہ نسلوں تک پہنچ سکیں اور تباہ ہونے سے بچ جائیں۔

وقار احمد صدیقی
آفیسر آن اسپیشل ڈیوٹی
رام پور رضا لائبریری، رام پور

Vol. XXXI- No. 4 R. N. 17614/69 October, 1999

ISLAM AUR ASR-I-JADEED

Zakir Husain Institute of Islamic Studies

Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025